

Terry Eagleton

# Por qué Marx tenía razón

Este libro se originó a partir de una única y llamativa posibilidad: ¿Y si todas las objeciones que se plantean más habitualmente a la obra de Marx estuvieran equivocadas? ¿O, cuando menos, aun no siendo desatinadas del todo, sí lo fueran en su mayor parte? Con esto no pretendo insinuar que Marx no diera jamás un paso en falso. No soy de ese género de izquierdistas que, por un lado, proclaman devotamente que todo es susceptible de crítica y, al mismo tiempo, cuando se les pide que propongan aunque solo sean tres puntos importantes que se puedan reprochar a las tesis de Marx, reaccionan con malhumorado silencio. Yo mismo tengo mis propias dudas acerca de algunas de las ideas marxianas y creo que este libro lo pondrá suficientemente de manifiesto. Pero la verdad es que Marx tuvo la suficiente razón a propósito del suficiente número de cuestiones importantes como para que llamarse marxista pueda ser una descripción razonable de uno mismo.

Terry Eagleton

# Por qué Marx tenía razón

**ePub r1.0**
**Spleen** 23.06.15

Título original: *Why Marx Was Right*
Terry Eagleton, 2011
Traducción: Albino Santos Mosquera

Editor digital: Spleen
ePub base r1.2

*Para Dom y Hadi*

# PREFACIO

Este libro se originó a partir de una única y llamativa posibilidad: ¿y si todas las objeciones que se plantean más habitualmente a la obra de Marx estuvieran equivocadas? ¿O, cuando menos, aun no siendo desatinadas del todo, sí lo fueran en su mayor parte?

Con esto no pretendo insinuar que Marx no diera jamás un paso en falso. No soy de ese género de izquierdistas que, por un lado, proclaman devotamente que todo es susceptible de crítica y, al mismo tiempo, cuando se les pide que propongan aunque solo sean tres puntos importantes que se puedan reprochar a las tesis de Marx, reaccionan con malhumorado silencio. Yo mismo tengo mis propias dudas acerca de algunas de las ideas marxianas y creo que este libro lo pondrá suficientemente de manifiesto. Pero la verdad es que Marx tuvo la suficiente razón a propósito del razonable número de cuestiones importantes como para que llamarse marxista pueda ser una descripción juiciosa de uno mismo. Ningún freudiano se imagina que Freud jamás cometiera errores, de igual modo que ningún aficionado del cine de Alfred Hitchcock defiende todas las tomas y todas las líneas de los guiones del maestro. Me propongo exponer no la perfección de las ideas de Marx, sino su plausibilidad. Y para demostrarla, en este libro tomo diez de las críticas más convencionales formuladas contra el pensador alemán, sin seguir ningún orden concreto de importancia, y trato de refutarlas una por una. En el proceso, también pretendo ofrecer una introducción clara y accesible a su pensamiento para quienes no estén familiarizados con su obra.

De *El manifiesto comunista* se ha dicho que es, «sin duda, el texto más influyente de los escritos en el siglo XIX[1]». A diferencia de los estadistas, los científicos, los soldados, las personalidades religiosas y otras figuras por el estilo, son muy pocos los pensadores que han cambiado tan decisivamente el curso de la historia real como el autor de esa obra. No hay gobiernos cartesianos, guerrilleros platónicos ni sindicatos hegelianos. Ni los más contumaces críticos de Marx negarán que él transformó nuestra manera de entender la historia humana. El pensador antisocialista Ludwig von Mises comentó a propósito del socialismo que se trataba del «movimiento de reforma más poderoso que la historia jamás haya conocido, la primera tendencia ideológica no limitada a un sector de la humanidad, sino apoyada por personas de todas las razas, naciones, religiones y civilizaciones[2]». No obstante, circula por ahí la curiosa idea de que ya es hora de que enterremos definitivamente a Marx y sus teorías, incluso ahora, cuando no hemos salido aún de la estela dejada por una de las más devastadoras crisis del capitalismo de las que tenemos constancia histórica. El marxismo —que durante mucho tiempo fue la crítica de ese sistema (el capitalista) más rica desde el punto de vista teórico y más inflexible en el plano político— es hoy displicentemente relegado por algunos al pasado más primitivo.

Esta última crisis ha implicado, como mínimo, que la palabra «capitalismo»

(camuflada por lo general bajo algún pseudónimo evasivo, como «la era moderna», «la industrialización» u «Occidente») haya vuelto a ser moneda de uso corriente. Y cuando la gente empieza a hablar del capitalismo, podemos estar seguros de que el sistema capitalista pasa serios apuros, pues es un claro indicio de que el sistema en sí ha dejado de ser tan natural como el aire que respiramos y que puede volver a ser considerado como el fenómeno bastante reciente (en términos históricos) que es. Además, todo lo que nace está sujeto a morir en cualquier momento; de ahí que los sistemas sociales prefieran presentarse a sí mismos como inmortales. Igual que un episodio de dengue hace que quien lo padece cobre nueva conciencia de su cuerpo, una forma de vida social puede percibirse como realmente es justo en el momento en que empieza a descomponerse. Marx fue el primero en identificar ese objeto histórico conocido como capitalismo: el primero en mostrarnos cómo surgió, por qué leyes se regía y cómo podría ponérsele fin. Si Newton descubrió las fuerzas invisibles que llamamos leyes de la gravedad y Freud dejó al descubierto el funcionamiento de un fenómeno invisible conocido como el inconsciente, Marx desenmascaró nuestra vida cotidiana y desveló la hasta entonces imperceptible entidad que denominó modo capitalista de producción.

En este libro digo muy poco acerca del marxismo como crítica moral y cultural. Esto es debido a que no suele ser en ese aspecto en el que se plantean objeciones al marxismo, por lo que abordarlo en estas páginas no se ajustaría al objetivo que aquí persigo. De todos modos, la extraordinariamente rica y fértil literatura marxista de ese signo es, a mi entender, razón más que suficiente para alinearse con el legado marxista. La alienación, la «mercantilización» de la vida social, la cultura de la codicia, la agresividad, el hedonismo sin sentido y el nihilismo creciente, la constante hemorragia de sentido y de valor que padece la existencia humana: cuesta dar con un análisis inteligente de estas cuestiones que no esté sensiblemente en deuda con la tradición marxista.

En los primeros tiempos del feminismo había autores varones que, de manera tan torpe como bienintencionada, solían escribir: «Cuando digo “hombres” me refiero por supuesto a “hombres y mujeres”». Yo debería señalar aquí, en una vena similar, que cuando digo Marx suelo referirme muy a menudo tanto a Marx como a Engels. Ahora bien, la relación entre ambos sería ya harina de otro costal.

Estoy agradecido a Alex Callinicos, Philip Carpenter y Ellen Meiksins Wood, que leyeron un borrador de este libro y aportaron críticas y sugerencias de incalculable valor.

# 1

*El marxismo está acabado. Tal vez tuviera cierta relevancia en un mundo de fábricas y de revueltas por hambre, de mineros del carbón y de deshollinadores, de miseria generalizada y de concentración de las masas obreras. Pero no tiene sentido alguno en las actuales sociedades occidentales posindustriales, caracterizadas por una diferenciación por clases cada vez menor y por una creciente movilidad social. No es más que el credo de quienes son demasiado obstinados, temerosos o ilusos como para aceptar que el mundo ha cambiado para siempre y para mejor.*

El final definitivo del marxismo sería una noticia que resonaría como música celestial en oídos de los marxistas de todo el mundo. Estos podrían por fin dejar de manifestarse y de organizar piquetes, regresar al calor de sus sufridas familias y disfrutar de una velada hogareña en vez de asistir a otra tediosa reunión de comité. Los marxistas no quieren más que dejar de ser marxistas. En este sentido, ser marxista no se parece en nada a ser budista o ser multimillonario. Es más bien como ser médico. Los médicos son unas perversas criaturas con tendencia a la autoanulación, pues eliminan la fuente misma de su trabajo y su sustento curando a pacientes que, una vez sanos, ya no los necesitan. La tarea de los radicales políticos es similar, pues consiste en llegar a ese punto en el que dejarían al fin de ser necesarios porque se habrían cumplido sus objetivos. Llegado ese momento, serían libres de retirarse, quemar sus pósteres del Che Guevara, retomar aquel violonchelo que llevaban tanto tiempo sin tocar y conversar sobre temas más fascinantes que el modo asiático de producción. Si dentro de veinte años quedan aún marxistas o feministas, será una verdadera pena. En la esencia misma del marxismo está el que sea una empresa estrictamente provisional; de ahí que quien invierta en ella toda su identidad esté cometiendo un claro error de concepto. Que siga habiendo vida después del marxismo es precisamente lo que justifica la existencia del marxismo.

Esta (por lo demás) seductora imagen presenta únicamente un problema. El marxismo es una crítica del capitalismo: concretamente, la más perspicaz, rigurosa y exhaustiva crítica de su clase jamás formulada y emprendida. Es también la única crítica de ese estilo que ha transformado grandes zonas del planeta. De ello se desprende, pues, que mientras el capitalismo continúe activo, el marxismo también deberá seguir en pie. Solo jubilando a su oponente podrá pedir su propia jubilación. Y la última vez que lo vi, el capitalismo parecía estar tan batallador como siempre.

La mayoría de quienes critican actualmente el marxismo no discuten ese punto. Lo que afirman, más bien, es que el sistema se ha transformado hasta extremos casi irreconocibles desde los tiempos de Marx y que, por eso mismo, las ideas de este han dejado de ser relevantes. Antes de que examinemos esta afirmación más a fondo, vale

la pena señalar que el propio Marx era perfectamente consciente de la naturaleza siempre cambiante del sistema que él se dedicó a cuestionar. Es precisamente al marxismo al que debemos el concepto de las diferentes formas históricas del capital: mercantil, agrario, industrial, monopólico, financiero, imperial, etc. Así pues, ¿por qué un hecho como el de que el capitalismo haya cambiado de forma en décadas recientes iba a desacreditar una teoría que concibe el cambio como esencia misma de ese sistema? Además, el propio Marx predijo el declive numérico de la clase obrera y el aumento pronunciado del trabajo intelectual. Esto es algo que examinaremos un poco más adelante. También previó lo que hoy llamamos globalización, cosa extraña para un hombre cuyas ideas son supuestamente arcaicas. Aunque tal vez el carácter «arcaico» de Marx es lo que hace que siga siendo relevante hoy en día. Quienes lo acusan de obsoleto son los adalides de un capitalismo que está retrocediendo rápidamente hacia niveles victorianos de desigualdad.

En 1976 eran muchas las personas que en Occidente creían que el marxismo tenía un argumento razonable que defender. En 1986, buena parte de ellas habían dejado ya de considerar que fuera así. ¿Qué fue exactamente lo que sucedió entre tanto? ¿Habían tenido hijos y el peso de la paternidad y la maternidad los había abrumado? ¿O acaso algún nuevo estudio había conmocionado al mundo poniendo de manifiesto el carácter falaz de la teoría marxista? ¿Tropezamos con un viejo manuscrito perdido de Marx en el que este confesaba que todo había sido una broma? Desde luego, no fue por la consternación que nos causó descubrir que Marx trabajó a sueldo del capitalismo, porque eso era algo que ya habíamos sabido todo este tiempo. Sin la factoría textil Ermen & Engels de Salford, propiedad del padre de Friedrich Engels, industrial del ramo, es muy posible que un pobre crónico como Marx no hubiera logrado siquiera sobrevivir para escribir sus invectivas contra los empresarios del textil.

Algo había pasado, sin duda, en el transcurso del periodo en cuestión. A partir de mediados de la década de 1970, el sistema occidental experimentó ciertos cambios cruciales[3]. Hubo una transición desde la producción industrial tradicional a una cultura «posindustrial» de consumismo, comunicaciones, tecnología de la información y auge del sector servicios. Las empresas pequeñas, descentralizadas, versátiles y no jerárquicas pasaron a estar a la orden del día. Los mercados se desregularon y el movimiento obrero fue objeto de una salvaje ofensiva legal y política. Las lealtades de clase tradicionales se debilitaron, al tiempo que otras identidades (locales, de género y étnicas) cobraron mayor relevancia. La política pasó a entrar cada vez más de lleno en el terreno de la gestión y la manipulación.

Las nuevas tecnologías de la información desempeñaron un papel clave en la creciente globalización del sistema, impulsada cuando un puñado de empresas transnacionales optó por distribuir la producción y la inversión por todo el planeta en busca de las fuentes de rentabilidad más fácil. Buena parte de la producción fabril se deslocalizó hacia países de salarios bajos del llamado mundo «subdesarrollado», lo

que indujo a algunos occidentales de mentalidad localista a concluir que las industrias pesadas habían desaparecido ya de la faz de la tierra en su conjunto. A raíz de esta movilidad global se produjeron migraciones internacionales de carácter masivo y, con ellas, el resurgimiento del racismo y del fascismo en respuesta a la afluencia torrencial de inmigrantes pobres a las economías más avanzadas. Los países «periféricos» se veían sometidos a un régimen de explotación de su mano de obra, a la privatización de servicios públicos, a recortes en las prestaciones sociales y a una relación real de intercambio comercial desigual hasta extremos surrealistas, mientras que, por otro lado, los nuevos ejecutivos de las naciones metropolitanas cambiaban de imagen con respecto a sus predecesores: con barbas de varios días y cuellos de camisa desabrochados y sin corbata, estos genios de los negocios modernos mostraban su lado sensible desviviéndose por el bienestar espiritual de sus empleados y empleadas.

Nada de esto sucedió porque el sistema capitalista estuviera flotando en la despreocupación y el optimismo, sino más bien por todo lo contrario. Su por entonces recién estrenada belicosidad —como la mayoría de formas de agresividad— obedecía a la profunda ansiedad que lo invadía. Si el sistema se volvió frenético, fue por la depresión latente en que se hallaba sumido. Lo que impulsó aquella reorganización fue, por encima de todo, el repentino apagón del *boom* de posguerra. La intensificación de la competencia internacional estaba forzando a la baja las tasas de rentabilidad, secando las fuentes de inversión y ralentizando los índices de crecimiento. Hasta la socialdemocracia había pasado a ser una opción política demasiado radical y cara. El escenario era, pues, el propicio para el ascenso de Reagan y de Thatcher, quienes ayudaron a desmantelar el tejido industrial tradicional, a coartar al movimiento obrero, a dejar que el mercado se desatara, a fortalecer el brazo represor del Estado y a capitanear una nueva filosofía social: la de la más descarada codicia. El desplazamiento de las inversiones desde el sector de la industria al de los servicios, las finanzas y las comunicaciones fue la reacción a una crisis económica prolongada, y no el salto que nos sacó de un viejo panorama desolado para impulsarnos hacia un nuevo mundo feliz.

Aun así, es dudoso que la mayoría de los radicales que cambiaron de opinión sobre el sistema entre las décadas de 1970 y 1980 lo hicieran simplemente porque se hubiera reducido el número de fábricas textiles existentes. Eso no fue lo que los indujo a abandonar el marxismo, a la vez que las patillas y las cintas del pelo, sino más bien su convencimiento creciente de que el régimen al que se enfrentaban no iba a dar su brazo a torcer tan fácilmente. No fueron tanto las ilusiones despertadas por el nuevo capitalismo como la desilusión ante las escasas posibilidades de cambiarlo la que resultó decisiva en ese sentido. Hubo, justo es reconocerlo, un número sobrado de antiguos socialistas que racionalizaron su pesimismo proclamando que, si no se podía cambiar el sistema, tampoco había necesidad alguna de transformarlo. Pero lo que resultó concluyente de verdad fue la falta de fe en una alternativa. Porque el

movimiento obrero había quedado tan maltratado y ensangrentado, y el retroceso de la izquierda política era tan contundente, que el futuro parecía haberse esfumado sin dejar rastro. Entre algunos de los componentes de las filas de la izquierda, la caída del bloque soviético a finales de la década de 1980 no hizo más que profundizar el desencanto. Tampoco ayudó que la corriente radical más exitosa de la era moderna, el nacionalismo revolucionario, estuviera prácticamente agotado por entonces. El factor que más contribuyó a engendrar la cultura del posmodernismo, con su rechazo de los llamados grandes relatos y su anuncio triunfal del «fin de la historia», fue el convencimiento de que el futuro iba a ser simplemente más de lo mismo que ya teníamos en el presente. O, en palabras de un eufórico posmoderno: «el presente con más opciones».

Lo que contribuyó más que ninguna otra cosa a desacreditar el marxismo, pues, fue la sensación de impotencia política que se había ido apoderando de mucha gente. Resulta difícil mantener la fe en el cambio cuando el cambio mismo parece estar fuera del orden de prioridades, aunque sea en el momento que más se necesita esa fe (a fin de cuentas, si uno no se resiste a lo aparentemente inevitable, jamás sabrá cuán inevitable era en realidad). Si los débiles de ánimo hubieran logrado aferrarse a sus antiguas tesis durante un par de décadas más, habrían sido testigos de cómo ese capitalismo exultante e inexpugnable a duras penas lograba mantener abiertos los cajeros automáticos de las sucursales de los grandes bancos en 2008. También habrían visto todo el continente situado al sur del canal de Panamá desplazarse decididamente hacia la izquierda política. El «fin de la historia» parece haber tocado a su propio fin. Además, y en cualquier caso, los marxistas deberían estar más que habituados a la derrota. Ya habían conocido catástrofes mayores que esta. El sistema en el poder tiene siempre las probabilidades de cara, aunque solo sea porque cuenta con más tanques que quienes se oponen a él. Pero el desplome de tan embriagadores ideales y efervescentes ilusiones como los de finales de la década de 1960 resultó especialmente difícil de asumir por parte de los supervivientes de aquella era.

Así pues, lo que restó plausibilidad al marxismo no fue un supuesto cambio de pelaje del capitalismo. De hecho, la realidad fue justamente la contraria: en lo que al sistema respecta, las cosas siguieron como siempre, pero más aún que antes. Lo irónico de la situación, por lo tanto, es que los mismos factores que contribuyeron a que el marxismo fuese objeto de rechazo otorgaban renovada credibilidad a sus reivindicaciones. Se vio abocado a la marginalidad porque el orden social al que se enfrentaba, lejos de tornarse más moderado y benigno, se volvió más despiadado y extremo que antes. Y esto hizo que la crítica marxista de ese orden resultara aún más pertinente. A escala global, el capital estaba más concentrado y se comportaba de forma más predatoria que nunca, mientras que el tamaño de la clase trabajadora no hacía más que aumentar en realidad. Empezaba a vislumbrarse la posibilidad de un futuro en el que los megarricos vivieran refugiados y parapetados en sus vecindarios exclusivos de acceso restringido y protegidos por vigilancia armada de los mil

millones aproximados de habitantes de los asentamientos urbanos marginales, hacinados en sus fétidas casuchas y rodeados por torres de vigilancia y alambradas. En semejantes circunstancias, afirmar que el marxismo estaba acabado era como decir que los bomberos estaban pasados de moda porque los pirómanos se habían vuelto más hábiles e inventivos que nunca.

Como ya predijera Marx, en nuestra propia época las desigualdades de riqueza se han profundizado hasta niveles extraordinarios. La renta actual de un solo multimillonario mexicano equivale a los ingresos de sus 17 millones de compatriotas más pobres. El capitalismo ha creado más prosperidad de la que nunca antes había contemplado la historia, pero el coste (por ejemplo, en términos de la indigencia casi absoluta de miles de millones de personas) ha sido astronómico. Según el Banco Mundial, en 2001, 2740 millones de personas vivían con menos de dos dólares al día. Nos enfrentamos a un futuro probable de Estados nuclearizados en guerra por el control de unos recursos escasos, escasez que es consecuencia en buena medida del propio capitalismo. Por vez primera en la historia, nuestro modo de vida preponderante tiene el poder no solo de engendrar racismo y propagar el cretinismo cultural, de impulsarnos a la guerra o de conducirnos como ganado a campos de trabajos forzados, sino también de erradicarnos del planeta. El capitalismo actuará antisocialmente si le resulta rentable hacerlo, y hoy en día eso podría significar una devastación humana de una escala inimaginable. Lo que solía ser fantasía apocalíptica no es hoy más que sobrio realismo. El tradicional eslogan izquierdista, «socialismo o barbarie», ya ha dejado de ser una mera floritura retórica: nunca antes fue tan tristemente pertinente. En tan funestas condiciones, como bien ha escrito Fredric Jameson, «es necesario que el marxismo vuelva a hacerse realidad[4]».

Las espectaculares desigualdades de riqueza y poder, las guerras imperiales, la intensificación de la explotación, el creciente carácter represor del Estado: si todas estas son características del mundo actual, no lo fueron menos de la realidad sobre la que el marxismo ha reflexionado tradicionalmente y contra la que lleva actuando desde hace casi dos siglos. Es de esperar, pues, que tenga algunas lecciones que enseñar al presente. De hecho, el propio Marx quedó especialmente conmocionado por el proceso de extraordinaria violencia mediante el que, en su propio país de adopción, Inglaterra, se fue forjando una clase obrera urbana a partir de un campesinado desarraigado de su anterior entorno, y ese es un proceso que Brasil, China, Rusia y la India están viviendo en la actualidad. Tristram Hunt señala que el libro de Mike Davis, *Planet of Slums*, que documenta las «apestosas montañas de mierda» que son los extensos asentamientos urbanos marginales que nos encontramos en ciudades como las actuales Lagos o Dhaka, puede ser leído como una versión puesta al día de *La condición de la clase obrera*, de Engels. En un momento en el que China se está convirtiendo en la fábrica del mundo, según Hunt, «las "zonas económicas especiales" de Guangdong y de Shanghai evocan inquietantes reminiscencias del Manchester y el Glasgow de la década de 1840[5]».

¿Y si lo anticuado no fuera el marxismo, sino el capitalismo en sí? Marx creía, ya en tiempos de la Inglaterra victoriana, que el sistema había perdido todo su fuelle. Aunque en su momento de máximo apogeo había favorecido el desarrollo social, pasado este, se había convertido en una rémora, más que en un factor de prosperidad. Para él, la sociedad capitalista derrochaba fantasía y fetichismo, mito e idolatría, por mucho que alardeara de su modernidad. La propia explicación que esta daba a su éxito (una petulante fe en la superioridad de su propia racionalidad) no dejaba de ser una forma de superstición. Si, por una parte, el capitalismo era capaz de progresos asombrosos, en otro sentido estaba obligado a correr denodadamente solo para seguir donde estaba. El límite final del capitalismo, según comentó Marx en una ocasión, es el capital mismo, pues la reproducción constante de este es una frontera más allá de la cual no se puede aventurar. Así pues, este régimen histórico —el más dinámico de todos— exhibe un curioso carácter estático y repetitivo. Y el hecho de que su lógica subyacente se mantenga bastante constante es uno de los motivos por los que la crítica marxista sigue conservando la mayor parte de su validez. Esta crítica solo perdería vigencia si el sistema fuese verdaderamente capaz de romper con sus propios límites y trascenderlos inaugurando algo inimaginablemente nuevo. Pero el capitalismo es incapaz de inventar un futuro que no reproduzca ritualmente su presente (el mismo de siempre, aunque, eso sí, «con más opciones»).

El capitalismo ha propiciado grandes avances materiales. Pero por mucho que su modo de organización ha tenido tiempo de sobra para demostrar esa supuesta capacidad suya para satisfacer todas las necesidades y las reivindicaciones humanas, hoy parece más alejado de conseguirlo que nunca. ¿Cuánto estamos dispuestos a esperar hasta que se muestre a la altura de lo que de él se espera? ¿Por qué continuamos consintiendo el mito que abona la vana esperanza de que la fabulosa riqueza generada por el modo de producción capitalista acabará llegándonos a todos y a todas tarde o temprano? ¿Acaso sería el mundo tan indulgente (tan prudentemente dispuesto a esperar la evolución de los acontecimientos) con parecidas promesas incumplidas si estas vinieran de las filas de la extrema izquierda? Por lo menos, los derechistas que admiten que siempre habrá injusticias colosales en ese sistema, pero que así son las cosas, pues las alternativas son aún peores, son más honestos (a su descarado modo) que quienes predican que todo terminará saliendo bien. Si en el mundo hubiera personas ricas y personas pobres en el mismo sentido en el que las hay negras y blancas, entonces las ventajas de los acaudalados podrían acabar extendiéndose con el tiempo a los necesitados. Pero decir que algunas personas están en la miseria mientras otras llevan vidas económicamente prósperas se parece más bien a afirmar que el mundo está dividido entre policías y delincuentes. El caso es que lo está, pero que si nos quedamos únicamente en ese hecho, estaremos ocultándonos a nosotros mismos la verdad: que es que hay policías precisamente porque hay delincuentes.

# 2

*El marxismo tal vez esté muy bien en teoría. Pero siempre que ha sido llevado a la práctica se ha traducido en terror, tiranía y asesinatos en masa de una magnitud inconcebible. El marxismo puede parecerles buena idea a algunos académicos occidentales acomodados que dan la libertad y la democracia por descontadas. Sin embargo, para millones de hombres y mujeres corrientes, ha significado hambre, penuria, tortura, trabajos forzados, una economía descompuesta y un Estado monstruosamente opresor. Quienes, pese a todo esto, continúan apoyando esa teoría, están obcecados, se engañan a sí mismos o son moralmente despreciables. El socialismo significa ausencia de libertad; también significa privación de bienes materiales, pues tal es la consecuencia irremediable de la abolición de los mercados.*

Muchos hombres y mujeres de Occidente son fervientes seguidores de doctrinas y sistemas manchados de sangre: los cristianos, sin ir más lejos. Tampoco es extraño que personas decentes y compasivas den su apoyo a civilizaciones sanguinolentas. Así lo hacen, por ejemplo, los liberales y los conservadores, entre otros. Las naciones capitalistas modernas son el fruto de una historia de esclavitud, genocidio, violencia y explotación tan abominable como las de la China de Mao o la Unión Soviética de Stalin. También el capitalismo se forjó a base de sangre y lágrimas; la diferencia está en que ha sobrevivido lo bastante como para relegar al olvido buena parte de ese horror, algo que todavía no ha sucedido con el estalinismo y el maoísmo. Que Marx no se viera afectado por esa misma amnesia se debió en parte a que vivió cuando el sistema estaba aún en gestación.

Mike Davis se ha referido en su obra *Los holocaustos de la era victoriana tardía* a las decenas de millones de personas indias, africanas, chinas, brasileñas, coreanas, rusas y de otras nacionalidades que murieron a finales del siglo XIX como consecuencia de hambrunas, sequías y enfermedades perfectamente prevenibles. Muchas de aquellas catástrofes fueron resultado directo de la aplicación del dogma del libre mercado, como cuando (por ejemplo) las alzas galopantes de los precios del cereal disparaban los alimentos básicos fuera del alcance de la gente corriente. Tampoco hay que remontarse hasta la época victoriana para encontrar monstruosidades de ese tipo. Durante las dos últimas décadas del siglo XX, el número de personas en todo el mundo que vivían con una renta inferior a dos dólares diarios se incrementó en casi cien millones[6]. En la Gran Bretaña actual, uno de cada tres niños y niñas vive por debajo del umbral de pobreza, mientras los banqueros se enfurruñan si sus primas anuales caen y se sitúan en un mísero millón de libras.

El capitalismo, nadie lo duda, nos ha legado bienes inestimablemente preciosos junto a todas esas abominaciones. Sin las clases medias que Marx tanto admiraba, no

poseeríamos nuestra actual herencia de libertad, democracia, derechos civiles, feminismo, republicanismo, progreso científico y otras muchas bondades en nuestro haber (como tampoco acumularíamos en nuestro debe maldiciones como las depresiones económicas, la mano de obra semiesclava, el fascismo, las guerras imperiales y Mel Gibson). Pero el sistema llamado socialista también se apuntó logros. China y la Unión Soviética sacaron a sus ciudadanos y ciudadanas del atraso económico y los transportaron hasta el mundo industrial moderno, aunque fuera a un coste humano terrible. Ese coste tan excesivo es atribuible en parte a la hostilidad del Occidente capitalista. Fue dicha hostilidad la que también forzó a la Unión Soviética a competir en una carrera de armamentos que dejó muy maltrecha su ya artrítica economía, y que la presionó hasta llevarla al colapso.

Entre tanto, sin embargo, ese país y sus satélites se las arreglaron para proporcionar vivienda, combustible, transporte y cultura a precios asequibles, así como pleno empleo y unos servicios sociales admirables, a la mitad de los ciudadanos y las ciudadanas de Europa, que gozaron de un nivel de igualdad y (con el tiempo) de bienestar material como nunca antes habían gozado en sus naciones. La Alemania del Este comunista podía presumir de contar con uno de los mejores sistemas de guarderías y atención infantil en general de todo el mundo. La Unión Soviética tuvo un papel heroico en el combate contra el mal del fascismo y en la caída de las potencias colonialistas. También fomentó entre sus ciudadanos una solidaridad que las naciones occidentales solo parecen capaces de suscitar cuando se dedican a matar a los nativos de otras tierras. Nada de esto, claro está, puede compensar la ausencia de libertad, de calidad democrática y de verduras y hortalizas en las tiendas, pero tampoco cabe ignorarlo sin más. Cuando la libertad y la democracia acudieron por fin al rescate del bloque soviético, lo hicieron bajo la apariencia de la llamada «terapia de choque» económica (una especie de atraco a plena luz del día tolerado bajo la mucho más respetable denominación de «privatización»), de desempleo para decenas de millones de personas, de aumentos fenomenales de los niveles de pobreza y desigualdad, de cierre de las guarderías gratuitas, de pérdida de derechos de las mujeres, y de la ruina casi total de las redes de asistencia y servicios sociales que tan bien habían funcionado en aquellos países.

Aun así, las ganancias del comunismo difícilmente superan sus pérdidas. Puede que, en las atroces condiciones que imperaban en los momentos iniciales de la Unión Soviética, la implantación de un gobierno dictatorial resultara prácticamente inevitable, pero no tenía por qué haberse traducido en algo como el estalinismo ni nada que se le pareciese. En términos generales, el maoísmo y el estalinismo fueron experimentos chapuceros y sangrientos que vertieron sobre la idea misma del socialismo una capa de hediondez insoportable para el olfato de muchas de las personas que más podían beneficiarse de ella en otras partes del mundo. Pero ¿y el capitalismo? Ahora mismo, mientras escribo, los desempleados en Occidente se cuentan por millones y la cifra mantiene una sólida y constante ascensión; las

economías capitalistas han conjurado de momento el peligro de implosión gracias a la asignación de billones de dólares de los presupuestos públicos de sus apurados ciudadanos. Los banqueros y los financieros que han llevado el sistema financiero mundial al borde del abismo deben de estar haciendo cola para someterse a la cirugía plástica que les permita pasar inadvertidos ante una ciudadanía indignada, que estaría dispuesta a arrancarles la piel a tiras.

Es verdad que el capitalismo funciona a veces, pues ha aportado una prosperidad incalculable a ciertas partes del mundo. Pero lo ha hecho (como Stalin y Mao) con un coste humano aterrador. No hablo solo de genocidios, hambrunas, imperialismos y comercio de esclavos. El sistema se ha demostrado incapaz también de generar bienestar económico sin crear paralelamente bolsas inmensas de privación. Aunque, bien mirado, tal vez nada de esto importe mucho a largo plazo, ya que el modo de vida capitalista amenaza actualmente con destruir el planeta por completo. No en vano un eminente economista occidental ha descrito el cambio climático como «el mayor fallo de mercado de la historia[7]».

El propio Marx jamás imaginó que el socialismo fuera realizable en condiciones de especial pobreza. Semejante proyecto requeriría de un salto en el tiempo tan estrafalario como el que se habría necesitado para inventar Internet en la Edad Media. Hasta que llegó Stalin, ningún pensador marxista (incluidos Lenin y el resto de líderes bolcheviques) creyó tampoco que eso fuera posible. No se puede reorganizar la riqueza en beneficio de todos cuando hay muy poca riqueza que reorganizar. No es posible abolir las clases sociales en condiciones de escasez, pues los conflictos derivados de la lucha por el control de un excedente material demasiado exiguo como para satisfacer las necesidades de todos harán que revivan de nuevo. Tal y como Marx comenta en *La ideología alemana, el resultado de una revolución en tales condiciones es, simplemente, la reaparición de «toda la inmundicia anterior» (o, por traducirlo con menos delicadeza, de «la misma mierda de siempre»). Lo único que se consigue así es socializar la escasez. Si lo que se necesita es acumular capital partiendo más o menos de cero, la forma más eficaz de conseguirlo, por brutal que parezca, es aplicando el lucro como motivación. El ávido interés propio logrará probablemente acumular riqueza con considerable rapidez, aunque propiciará (no menos probablemente) espectaculares masas de pobreza al mismo tiempo.*

Los marxistas tampoco imaginaron en ningún momento que fuera posible alcanzar el socialismo en solo un país. El movimiento sería internacional o no sería nada. Esa era una premisa realista y materialista que en nada respondía a devociones ni a idealismos. Si una nación socialista fracasaba a la hora de obtener apoyo internacional en un mundo donde la producción está especializada y dividida entre países diferentes, jamás lograría aprovechar los recursos globales necesarios para abolir la escasez. Difícilmente podría bastar con la riqueza productiva de un único Estado. La extravagante noción del socialismo en un solo país fue un invento de Stalin en la década de 1920, urdido en parte a modo de racionalización cínica del

hecho de que ninguna otra nación había sido capaz de acudir en ayuda de la Unión Soviética. No tiene base alguna en el propio Marx. Es evidente que las revoluciones socialistas han de empezar en algún lugar. Pero en ningún caso pueden considerarse completas dentro de los confines de unas fronteras nacionales sin más. Juzgar el socialismo por los resultados por él cosechados en un único país desesperadamente aislado sería como extraer conclusiones sobre la raza humana a partir de un estudio sobre los psicópatas de Kalamazoo, en Michigan.

Construir una economía desde niveles muy bajos es una labor agotadora y descorazonadora. No es probable que los hombres y las mujeres se sometan libremente a las penurias que semejante esfuerzo entraña. Así que, cuando dicho proyecto no se consigue ejecutar de forma gradual, bajo control democrático y conforme a los valores socialistas, es posible que intervenga un Estado autoritario que obligue a sus ciudadanos a realizar aquello que serían reacios a emprender de manera voluntaria. La militarización de la mano de obra en la Rusia bolchevique es un ejemplo claro de tal intervención. Por una de aquellas desagradables ironías del destino, la consecuencia de tal autoritarismo acaba siendo la socavación de la superestructura política del socialismo (la democracia popular, el autogobierno colectivo auténtico) en aras de la construcción y la consolidación de su base económica. Es como ser invitados a una fiesta y descubrir, una vez llegado allí, que no solo nos va a tocar hornear los pasteles y elaborar la cerveza, sino también excavar los cimientos del local donde tendrá lugar la celebración y colocar la tarima sobre la que nos moveremos los invitados. La verdad es que no nos quedaría mucho tiempo para divertirnos.

En condiciones ideales, para que el socialismo prospere se necesita un pueblo cualificado, educado y políticamente sofisticado; unas instituciones ciudadanas florecientes, una tecnología evolucionada, unas tradiciones liberales ilustradas y un hábito democrático asentado. No es probable que ninguna de esas condiciones se cumpla cuando un país no puede permitirse siquiera mantener de forma adecuada los escasos kilómetros de autopistas con los que cuenta, o cuando sus familias no están cubiertas por póliza de seguro alguna contra la enfermedad o contra el hambre que no sea el cerdo que están cebando para la matanza del año en curso. Las naciones sobre cuyos hombros pesa una historia de dominio colonial previo son especialmente proclives a carecer de los beneficios y las ventajas que acabo de enumerar, pues si por algo no han destacado precisamente las potencias coloniales ha sido por su celo a la hora de implantar las libertades civiles o las instituciones democráticas en los territorios a ellas subyugados.

Marx subraya que el socialismo también exige un acortamiento de la jornada laboral, en parte, para que hombres y mujeres dispongan de tiempo libre para su realización personal, pero en parte, también, para crear tiempo para el autogobierno político y económico colectivo. Nadie puede hacer algo así con los pies permanentemente descalzos. Y para repartir zapatos entre millones de ciudadanos y

ciudadanas es probable que se necesite un Estado burocrático centralizado. Además, si la nación en cuestión está siendo invadida por un grupo de potencias capitalistas hostiles, como ocurrió con Rusia inmediatamente después de la revolución bolchevique, más inevitable se antojará la implantación de un Estado autocrático. Durante la Segunda Guerra Mundial, Gran Bretaña distaba mucho de ser una autocracia, pero tampoco era un país libre ni mucho menos y, en tales condiciones, nadie habría esperado que lo fuera.

Para hacernos socialistas, pues, necesitamos gozar de un razonable bienestar económico (y de un buen calzado, entre otras cosas). Ningún marxista, desde Marx y Engels hasta Lenin y Trotski, soñó jamás otra cosa distinta. Y si no contamos con suficientes posibles (o zapatos), entonces necesitaremos que un vecino compasivo que ande razonablemente bien de recursos materiales corra en nuestra ayuda. En el caso de los bolcheviques, para que algo así sucediera era preciso que en tales Estados vecinos (y, en particular, en Alemania) triunfaran sus propias revoluciones autóctonas. Si las clases obreras de esos países hubieran logrado derrocar a sus propios amos capitalistas y apoderarse de sus medios de producción, podrían haber empleado tales recursos en salvar al primer Estado obrero de la historia de desaparecer sin dejar rastro. No estamos hablando de una perspectiva que resultara entonces tan improbable como pudiera parecer. La Europa de aquel momento estaba inflamada de esperanzas revolucionarias; en ciudades como Berlín, Varsovia, Viena, Múnich y Riga surgieron consejos de delegados de los trabajadores y de los soldados (o soviets). Pero cuando esas insurrecciones fueron derrotadas, Lenin y Trotski supieron que su propia revolución se hallaba en muy serios aprietos.

No es que no se pueda empezar el edificio del socialismo en condiciones de privación. Se trata más bien de que, sin recursos materiales, tiende a retorcerse hasta devenir en la monstruosa caricatura del socialismo conocida como estalinismo. La revolución bolchevique se vio pronto sometida al asedio de los ejércitos imperiales occidentales y amenazada por la contrarrevolución, las hambrunas urbanas y una sangrienta guerra civil. Quedó aislada en medio de un océano de campesinos que le eran mayormente hostiles y que se mostraban renuentes a entregar a punta de pistola sus muy trabajados excedentes para alimentar a las ciudades hambrientas. Con tan estrecha base capitalista y tan desastrosamente bajos niveles de producción material, sin apenas rastro visible de instituciones civiles, con una clase obrera diezmada y exhausta, en medio de numerosas revueltas campesinas y lastrada por una burocracia inflada que rivalizaba en tamaño con la zarista, la revolución se encontró en serios apuros casi desde un principio. Al final, los bolcheviques harían desfilar a su pueblo hambriento, descorazonado y cansado de tanta guerra, hacia la modernidad a punta de pistola. Muchos de los trabajadores más políticamente militantes habían perecido en la guerra civil apoyada por Occidente, lo que había menguado sensiblemente la base social del partido bolchevique. Este no tardó en usurpar los sóviets de los trabajadores y en prohibir la prensa y el sistema judicial independientes. Reprimió

igualmente la disensión política y los partidos opositores, manipuló las elecciones y militarizó la mano de obra. La imposición de tan despiadadamente antisocialista programa se produjo en un escenario de guerra civil, hambre generalizada e invasión exterior. La economía rusa se hallaba en ruinas y su tejido social se había desintegrado. En una trágica ironía que marcaría el resto del siglo XX, el socialismo se mostró menos viable donde más necesario era.

El historiador Isaac Deutscher retrató aquella situación con su acostumbrada e incomparable elocuencia. Según él, el estado de las cosas en Rusia en aquel entonces «significaba que el primer (y hasta entonces único) intento de construir el socialismo tendría que ser emprendido en las peores condiciones posibles, sin las ventajas de una intensa división internacional del trabajo, sin la fecunda influencia de unas tradiciones culturales antiguas y complejas, y en un entorno de tan flagrante pobreza material y cultural, y de tal primitivismo y crudeza, que era inevitablemente proclive a estropear o deformar la propia lucha socialista[8]». Solo un crítico inusualmente acérrimo del marxismo seguiría afirmando después de esto que nada de lo anterior es relevante porque el marxista es un credo autoritario se mire como se mire, y que si mañana mismo se impusiera en los condados de la periferia de Londres, antes de que acabara la semana ya se habrían instalado campos de trabajos forzados en Dorking.

Como veremos, el propio Marx era crítico con los dogmas rígidos, el terror militar, la represión política y el poder estatal arbitrario. Él creía que los representantes políticos debían responder ante sus electores y censuró duramente a los socialdemócratas alemanes de su tiempo por su política estatista. Hacía especial hincapié en la libertad de expresión y en las libertades civiles, le horrorizaba la creación a la fuerza de un proletariado urbano (aunque él se refiriera al caso de Inglaterra, no al de Rusia) y sostenía que la colectivización de la propiedad en el campo debía ser un proceso voluntario y no coactivo. Pero, consciente como era de que el socialismo no puede prosperar en condiciones de acuciante pobreza, habría comprendido perfectamente cómo una revolución como la rusa acabó echándose a perder.

En realidad, en un cierto sentido paradójico, el estalinismo, lejos de desacreditar la obra de Marx, es prueba de su validez. Si lo que buscamos es una explicación convincente de las causas y orígenes del estalinismo, hay que acudir al marxismo. Limitarnos a denunciar la inmoralidad de la bestia no nos va a servir de mucho. Necesitamos saber en qué condiciones materiales nace y crece, cómo funciona y cómo podría caer, y quienes mejor han sabido proporcionar esos conocimientos han sido ciertas corrientes asentadas del marxismo. Estos marxistas (seguidores muchos de ellos de León Trotski o de alguna de las tendencias más «libertarias» del socialismo) difieren de los liberales occidentales en un aspecto fundamental: sus críticas de las sociedades llamadas comunistas tienen raíces mucho más profundas. No se han contentado con peticiones nostálgicas de más democracia o más derechos civiles, sino que han exigido el derrocamiento íntegro del sistema represivo, y lo han

hecho precisamente en tal que socialistas. Además, llevan emitiendo esos llamamientos casi desde el día mismo en que Stalin asumió el poder. Al mismo tiempo han advertido que, si el sistema comunista cayera, es muy posible que lo hiciera en los brazos de un capitalismo predatorio que aguarda hambriento a servirse entre las ruinas de aquel. León Trotski previó exactamente un fin así para la Unión Soviética y los hechos le dieron la razón unos veinte años atrás.

Imaginemos una especie de avanzada capitalista ligeramente lunática que se propusiera transformar una tribu premoderna en un grupo de emprendedores tecnológicamente sofisticados e implacablemente codiciosos que se comunicaran mediante la jerga de las relaciones públicas y la economía del libre mercado, y supongamos que trataran de conseguir tal proeza en un periodo delirantemente breve de tiempo. El hecho de que, casi con total seguridad, el experimento en cuestión no se saldara con un éxito rotundo ¿supondría acaso una refutación justa del capitalismo? Seguramente no. Pensar que sí sería tan absurdo como pretender que las Girl Scouts se disuelvan porque no son capaces de resolver problemas difíciles de física cuántica. Los marxistas no creen que la imponente estirpe liberal que se extiende desde Thomas Jefferson hasta John Stuart Mill quede anulada por la existencia de prisiones secretas de la CIA para torturar a musulmanes, aun cuando tales cárceles formen parte de la dinámica política de las sociedades liberales actuales. Sin embargo, las voces críticas con el marxismo rara vez se muestran dispuestas a admitir que los juicios espectáculo y el terror en masa no constituyen una refutación del mismo.

De todos modos, hay quien cree que el socialismo resulta inviable en otro sentido diferente. Así, aunque nos propusiéramos construirlo en condiciones de suficiente riqueza, ¿cómo íbamos a gestionar una economía moderna compleja sin mercados? Para un número creciente de marxistas, la respuesta a tal pregunta es que eso no sería así. Según ellos, los mercados continuarían formando parte integral de una economía socialista. El llamado socialismo de mercado imagina un futuro en el que los medios de producción serían de propiedad social, pero donde existirían cooperativas autogestionadas que competirían entre sí en el mercado[9]. De ese modo, podrían conservarse algunas de las virtudes del mercado, suprimiendo al mismo tiempo algunos de sus vicios. La cooperación procuraría un aumento de la eficiencia de las empresas, pues la evidencia de la que disponemos hasta el momento indica que las cooperativas son casi siempre tan eficientes al menos como las compañías capitalistas, y, en bastantes casos, lo son mucho más aún. Y, por otra parte, a nivel del conjunto de la economía, la competencia garantiza que no surjan los problemas relacionados con la información, la asignación y los incentivos, que se asocian al modelo estalinista tradicional de planificación central.

Algunos marxistas aseguran que el propio Marx era un socialista de mercado, al menos, en tanto en cuanto creía que el mercado permanecería vigente durante el periodo transitorio que seguiría a una revolución socialista. También consideraba que los mercados habían sido emancipadores, y no solo explotadores, pues habían

ayudado a liberar a hombres y mujeres de su anterior relación de dependencia con señores feudales y amos de esclavos. Los mercados despojan las relaciones sociales de toda aura de misterio y dejan al desnudo su triste realidad. Tanto insistía Marx en este punto que la filósofa Hannah Arendt catalogó en una ocasión las páginas iniciales de El manifiesto comunista de «mayor elogio del capitalismo jamás visto[10]». Los socialistas de mercado también señalan que estos (los mercados) no son ni mucho menos privativos del capitalismo. Incluso Trotski (aunque algunos de sus discípulos se sorprendan de ello) apoyaba el mercado, si bien solo durante el periodo de transición hacia el socialismo y combinado con la planificación económica. Él creía que resultaba necesario como elemento de control de la adecuación y la racionalidad de dicha planificación, ya que «los cálculos económicos resultan inconcebibles sin relaciones de mercado[11]». Tanto él como la Oposición de Izquierda soviética fueron muy críticos con la llamada economía planificada.

El socialismo de mercado deroga la propiedad privada, las clases sociales y la explotación. También deposita el poder económico en manos de los productores reales. En ambos sentidos, constituye un avance muy de agradecer con respecto a la economía capitalista. Pero algunos marxistas entienden que no es suficientemente aceptable porque continúa conservando demasiados elementos de esa economía. En un socialismo de mercado seguiría habiendo producción de mercancías, desigualdad, desempleo y sujeción al capricho de unas fuerzas de mercado situadas más allá de todo control humano. ¿Qué impediría que los trabajadores no se transformaran simplemente en capitalistas colectivos interesados en maximizar sus márgenes de beneficio, dispuestos a recortar la calidad, a ignorar las necesidades sociales y a hacer el juego al consumismo llevados de un impulso de acumulación constante? ¿Qué disuadiría a los mercados de su crónica actitud *cortoplacista*, de su costumbre de hacer caso omiso del panorama social de conjunto y de los efectos antisociales a largo plazo de sus propias decisiones fragmentadas? La educación y la supervisión estatal tal vez mitigarían esos riesgos, pero hay marxistas que prefieren aspirar a una economía que no esté centralmente planificada ni gobernada por el mercado[12]. Conforme a su modelo, los recursos se asignarían a partir de negociaciones entre productores, consumidores, ecologistas y otros agentes relevantes, mantenidas a través de redes de consejos de trabajadores, vecinos y consumidores. Los parámetros generales de la economía (las decisiones referidas a la asignación global de recursos, las tasas de crecimiento y de inversión, las políticas energética, de transportes y ecológica, etc.) serían fijados por asambleas de representantes de diversos niveles sucesivos (local, regional y nacional). Una vez alcanzadas, estas decisiones generales sobre, por ejemplo, asignaciones serían transferidas de vuelta a los niveles regionales y locales, donde se elaborarían los detalles concretos de la planificación. En cada fase y nivel, el debate público de políticas y planes económicos alternativos sería un elemento esencial. De ese modo, el qué producimos y el cómo lo producimos podrían decidirse en función de las necesidades sociales y no de la rentabilidad privada. El

capitalismo nos priva del poder de decidir si queremos producir más hospitales o más cereales para el desayuno. Bajo el socialismo, esa libertad se ejercería de forma habitual y normalizada.

En tales asambleas, el poder fluiría por elección democrática de abajo arriba y no al revés. Los órganos elegidos democráticamente en representación de cada rama del comercio o de la producción negociarían con una comisión económica nacional para alcanzar un acuerdo sobre un conjunto de decisiones de inversión. Los precios no se determinarían de forma centralizada, sino que serían las diversas unidades de producción las que los decidirían basándose en la información y las opiniones aportadas por consumidores, usuarios, grupos de interés, etc. Algunos defensores de esta «economía participativa» aceptan una especie de economía socialista mixta: aquellos bienes que sean de interés vital para la comunidad (comida, sanidad, productos farmacéuticos, educación, transporte, energía, productos de subsistencia, instituciones financieras, medios de comunicación y otros por el estilo) tendrían que someterse a control popular democrático, pues quienes los producen y los gestionan tienden a comportarse de manera antisocial en cuanto huelen la posibilidad de mejorar su margen de beneficios actuando así. Pero hay otros bienes menos indispensables desde el punto de vista social (artículos de consumo, productos de lujo) que podrían dejarse al albur del funcionamiento del mercado. Ciertos socialistas de mercado consideran que todo ese sistema resulta demasiado complejo como para ser viable. Como Oscar Wilde comentara en una ocasión, el problema del socialismo es que ocupa demasiadas noches. Ahora bien, tampoco podemos desestimar de entrada el potencial de la moderna tecnología de la información para engrasar los engranajes de un sistema así. Hasta el exvicepresidente de Procter & Gamble ha reconocido que, gracias a ella, la autogestión de los trabajadores es hoy una posibilidad real[13]. Pat Devine, por su parte, nos recuerda también cuánto tiempo consumen actualmente la administración y la organización capitalistas[14]. No hay ninguna razón evidente que indique que una alternativa socialista fuera a consumir más.

Algunos defensores del modelo participativo sostienen que todos y todas deberíamos ser remunerados equitativamente por la misma cantidad de trabajo realizado, con independencia de nuestras diferencias de talento, formación y ocupación. Como dice Michael Albert, hoy en día, «el médico que trabaja en un entorno lujoso y bajo circunstancias confortables y satisfactorias para él gana más que el trabajador de una cadena de montaje que se maneja a diario entre el estruendo de la fábrica, arriesgando su integridad física y su vida, y teniendo que soportar aburrimiento y denigración, a pesar de la diferencia de tiempo que ambos dedican a su trabajo y de la desigual dureza de sus respectivas condiciones[15]». No se puede negar que hay razones poderosas para pagar más a quienes se dedican a trabajos tediosos, pesados, sucios o peligrosos, que a médicos o a académicos cuyos propios esfuerzos les resultan considerablemente más gratificantes. Buena parte de ese trabajo

sucio y peligroso podría ser realizado, quizá, por antiguos miembros de la familia real. Lo cierto es que tenemos que cambiar radicalmente nuestras prioridades.

Puesto que acabo de mencionar los medios de comunicación como ámbito cuya propiedad sería oportuno traspasar a titularidad pública, tomemos este caso a modo de ejemplo. Hace más de medio siglo, en un excelente libro titulado *Los medios de comunicación social*[16], Raymond Williams diseñó un plan socialista para las artes y los medios que rechazaba el control estatal de sus contenidos, por una parte, y la soberanía del lucro particular como motivación de ambas actividades, por otra. En vez de eso, serían los contribuidores activos a este ámbito quienes controlarían sus propios medios de expresión y comunicación. La «fábrica» física de las artes y de los medios de comunicación (las emisoras de radio, las salas de conciertos, los canales de televisión, los teatros, las redacciones de los periódicos, etc.) se traspasaría a alguna de las variedades posibles de propiedad pública y su gestión sería asignada a órganos democráticamente elegidos y formados tanto por miembros del público en general como por representantes de organizaciones mediáticas o artísticas.

Estas comisiones, que serían rigurosamente independientes del Estado, se responsabilizarían entonces de otorgar recursos públicos y «arrendar» las instalaciones de propiedad pública a profesionales individuales del ramo o a compañías independientes y democráticamente autogestionadas de actores, periodistas, músicos, etc. Estos hombres y mujeres podrían, entonces, producir obras libres tanto de regulación estatal como de las presiones distorsionantes del mercado. Así nos veríamos liberados, entre otras cosas, de aquellas situaciones en las que un puñado de matones avariciosos y ávidos de poder dictan a través de medios de comunicación de su propiedad aquello que consideran que el público debe creer y opinar (o, lo que es lo mismo, las propias opiniones interesadas de esos pocos y el sistema que apoyan). Sabremos que el socialismo se ha implantado por fin cuando podamos echar la vista atrás y no sepamos salir de nuestro asombro al ver la excepcional rienda suelta que se daba a ese grupo de empresarios perdonavidas en la época que actualmente vivimos para corromper la mente de la audiencia con sus primitivos puntos de vista políticos, muy apropiados para sus propios balances de cuentas, pero para nada más.

En el sistema capitalista son muchos los medios de comunicación que eluden el trabajo difícil, controvertido o innovador porque perjudica su rentabilidad económica particular. En vez de eso se conforman con la banalidad, el sensacionalismo y el prejuicio visceral. Los medios socialistas, contrariamente a lo que mucha gente piensa, no se dedicarían a prohibirlo todo menos a Schoenberg, a Racine y las interminables versiones dramatizadas de *El Capital* de Marx. Habría teatro, televisión y prensa populares a raudales. Por «popular» no me refiero necesariamente a «inferior». Nelson Mandela es popular pero no inferior. Mucha gente corriente lee revistas altamente especializadas y repletas de términos ininteligibles para los no iniciados. Sucede simplemente que esas revistas tienden a tratar de temas como la

pesca con caña, la maquinaria agrícola o la cría canina, en vez de estética o endocrinología. Lo popular deviene en basura o en *kitsch* cuando los medios sienten la necesidad de secuestrar una tajada del mercado tan grande como les resulte rápida e indoloramente posible. Y esa necesidad viene impulsada en su mayor parte por una motivación comercial.

Con toda seguridad, los socialistas continuarán debatiendo acerca de los detalles de una futura economía poscapitalista. Ninguno de los modelos alternativos que conocemos actualmente está libre de tacha. No como la economía capitalista, claro, que continúa funcionando de forma impecable y a la que en ningún caso se puede responsabilizar de ápice alguno de pobreza, derroche o depresión económica. Tal vez haya sido responsable de ciertos niveles exagerados de desempleo (de hipócritas sería no admitirlo), pero no se preocupen, porque la principal nación capitalista del mundo ha dado con una ingeniosa solución para tal defecto. En el Estados Unidos actual, habría más de un millón de personas adicionales buscando trabajo si no estuvieran encerradas en prisión.

# 3

*El marxismo es una forma de determinismo. Concibe a hombres y a mujeres como meras herramientas de la historia, y, por consiguiente, los desposee de su libertad y de su individualidad. Marx creía en la existencia de ciertas leyes de hierro de la historia que se manifiestan con una fuerza inexorable que ninguna acción humana puede resistir. El feudalismo estaba condenado a dar origen al capitalismo, y el capitalismo dejará paso inevitablemente al socialismo. En ese sentido, la teoría de la historia de Marx no es más que una versión laica de la Providencia o el Destino. Ofende a la libertad y la dignidad humanas en la misma medida que lo hacen los Estados marxistas.*

Podríamos empezar preguntándonos cuál es el rasgo distintivo del marxismo. ¿Qué tiene que no tenga ninguna otra teoría política? Es evidente que no se trata de la idea de revolución, que es muy anterior a la obra de Marx. Tampoco es la noción de comunismo, de antigua procedencia. El movimiento obrero europeo había adoptado ya por su propia cuenta varias de las premisas socialistas cuando Marx era aún un liberal. De hecho, cuesta pensar en una sola característica política que sea exclusiva de su pensamiento. Desde luego, no lo es la idea del partido revolucionario, que ya nos legara la Revolución Francesa. Marx, además, tiene muy poco que decirnos a ese respecto.

¿Y el concepto de clase social? Tampoco sirve, porque el propio Marx negó (y con razón) ser el inventor de la idea. Es cierto que efectuó una importante redefinición del concepto, pero no lo acuñó. Como tampoco fue el primero en concebir la idea de proletariado, que ya era conocida entre diversos pensadores del siglo XIX. Su concepto de alienación derivaba principalmente del de Hegel. También fue avanzado en su momento por el gran socialista y feminista irlandés William Thompson. Igualmente, veremos más tarde que Marx no es el único que atribuye una prioridad tan especial a lo económico en la vida social. Él cree en una sociedad cooperativa y sin explotación, gestionada por los propios productores, y sostiene que esta solo podría materializarse por vías revolucionarias. Pero también lo pensaba así el gran socialista del siglo XX Raymond Williams, que no se consideraba un marxista. Muchos anarquistas y socialistas libertarios, entre otros, secundarían ese proyecto social pero rechazarían con vehemencia el marxismo.

Dos grandes doctrinas laten en el corazón mismo del pensamiento de Marx. Una de ellas es el papel primordial asignado a lo económico en la vida social; la otra es la idea de la sucesión de modos de producción a lo largo de la historia. Más adelante veremos, sin embargo, que ni la una ni la otra fueron innovaciones del propio Marx. ¿Acaso lo verdaderamente peculiar del marxismo, entonces, es el concepto, no tanto

de clase, como de lucha de clases? Se trata de una idea muy próxima al núcleo mismo del pensamiento de Marx, pero no es más original suya que la de clase en sí. Vean, si no, este pareado sobre un rico hacendado tomado del poema *The Deserted Village* (*El pueblo abandonado*, 1770), de Oliver Goldsmith:

*The robe that wraps his limbs in silken sloth.*
*Has robbed the neighbouring fields of half their growth*[17]

La simetría y la economía de los versos en sí, con su elegantemente equilibrada antítesis, contrastan con el despilfarro y el desequilibrio de la economía que describen. El pareado se refiere claramente a la lucha de clases. Lo que, por un lado, «trajea» al terrateniente, por el otro, «ultraja» a sus arrendatarios. O tomemos, por ejemplo, estos otros versos del Comus (1634) de John Milton:

*If every just man that now pines with want.*
*Had but a moderate and beseeming share.*
*Of that which lewdly pampered luxury.*
*Now heaps upon some few with vast excess.*
*Nature's full blessings would be well dispensed.*
*In unsuperfluous even proportion*[18]…

Un sentimiento parecido se expresa en El rey Lear. De hecho, Milton roba calladamente esa idea de Shakespeare. Voltaire, por su parte, creía que los ricos se hinchaban hasta abotargarse con la sangre de los pobres, y que la propiedad era un factor central del conflicto social. Como veremos, Jean-Jeacques Rousseau sostenía algo muy parecido. La idea de la lucha de clases no es ni mucho menos particular y exclusiva de Marx, y él mismo era muy consciente de ello.

Aun así, ocupa un puesto de extraordinaria preeminencia en su pensamiento. Tan preeminente resulta para él que, en realidad, la considera nada menos que la fuerza impulsora de la historia humana. Es el motor o la dinámica misma del desarrollo humano, algo que jamás se le habría ocurrido a John Milton. Muchos pensadores sociales han concebido la sociedad humana como una especie de unidad orgánica, pero, para Marx, el verdadero elemento constitutivo de esta es la división. La sociedad está formada de intereses mutuamente incompatibles. La lógica que la guía es la del conflicto, más que la de la cohesión. Así, por ejemplo, si a los capitalistas les interesa mantener bajos los salarios, a los asalariados les interesa que suban.

Marx proclama en El manifiesto comunista su famosa sentencia de que «la historia de toda sociedad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas

de clases». Es evidente que no pudo afirmar algo así en sentido literal. Si el hecho de que me cepillara los dientes el pasado miércoles forma parte de la historia, cuesta ver de qué modo podríamos enmarcarlo dentro de la lucha de clases. Lanzar un leg break jugando al críquet o tener una obsesión patológica por los pingüinos tampoco parecen ser cuestiones de relevancia candente para la lucha de clases. Quizás el concepto de «historia» se refiera a acontecimientos públicos y no privados como el cepillarse los dientes. Pero esa pelea que hubo en el bar anoche fue bastante pública también. Así que, tal vez, la historia en sí se circunscriba a los grandes acontecimientos públicos. Pero ¿según qué definición de «grandeza»? Y, además, ¿en qué sentido fue el Gran Incendio de Londres producto de la lucha de clases? Si el Che Guevara hubiera sido atropellado por un camión, ¿habríamos podido encuadrar el hecho dentro de la lucha de clases? Quizá, pero solo si un agente de la CIA hubiera estado al volante. De otro modo, no habría sido más que un accidente. La historia de la opresión de las mujeres está muy entrelazada con la historia de la lucha de clases, pero no se limita a ser un mero aspecto de esta. Lo mismo podemos decir de la poesía de Wordsworth o de Seamus Heaney. La lucha de clases no puede abarcarlo todo.

Quizá Marx no se tomara su propia sentencia en sentido literal. A fin de cuentas, El manifiesto comunista es un escrito de propaganda política y, como tal, está repleto de adorno retórico. Pese a todo, es importante preguntarse cuánto pensamiento marxista contiene en realidad. Algunos marxistas parecen haberlo tratado como una especie de «teoría de todo», pero seguramente no lo es. El hecho de que el marxismo no tenga nada de interés que decir a propósito del *whisky* de malta, de la naturaleza del inconsciente, de la embriagadora fragancia de una rosa o de por qué hay algo en vez de nada, no lo desacredita en lo más mínimo. No pretende ser una filosofía total. No nos proporciona explicaciones de la belleza ni del erotismo, ni de cómo consigue un poeta como Yeats alcanzar tan curiosa resonancia con su verso. También ha mantenido un silencio casi absoluto en lo referente a las cuestiones del amor, la muerte y el sentido de la vida. Tiene, sin duda, un inmenso relato que mostrarnos, que se extiende desde los albores de la civilización hasta el presente y el futuro. Pero hay otros grandes relatos además del marxismo, como pueden ser los de la historia de la ciencia, de la religión o de la sexualidad, que interactúan con la historia de la lucha de clases pero no son reductibles a esta. (Los posmodernos tienden a asumir que existe un único gran relato o bien una multitud de minirrelatos. Pero no tienen razón en ninguno de los dos casos). Así que, fuera lo que fuere lo que el propio Marx pensaba, «toda la historia ha sido una historia de luchas de clases» no debería entenderse como que todas y cada una de las cosas acontecidas desde siempre han sido una cuestión de lucha de clases. Significa, más bien, que la lucha de clases es el factor más fundamental de la historia humana.

Ahora bien, ¿fundamental en qué sentido? ¿Por qué es más fundamental, por ejemplo, que la historia de la religión, la de la ciencia o la de la opresión sexual? La clase no es necesariamente fundamental porque proporcione la motivación más fuerte

para la acción política. Pensemos en el papel de la identidad étnica en ese sentido, un aspecto, por cierto, al que el marxismo ha prestado muy escasa consideración. Anthony Giddens sostiene que los conflictos entre Estados y las desigualdades raciales y sexuales «tienen la misma importancia que la explotación de clase[19]». Pero ¿la misma importancia para qué? ¿La misma importancia moral y política, o la misma importancia para la consecución del socialismo? A veces decimos de algo que es fundamental si constituye la base necesaria de otra cosa, pero resulta difícil advertir en qué sentido es la lucha de clases la base necesaria de la fe religiosa, de los descubrimientos científicos o de la opresión de las mujeres, por muy entremezclada que esté con estos factores. No parece ser cierto que, de derribar ese cimiento, el budismo, la astrofísica o el concurso de belleza de *Miss* Mundo fueran a desmoronarse sin él. Todos ellos cuentan con sus propias historias relativamente independientes.

Así que ¿para qué es fundamental la lucha de clases? La respuesta de Marx es aparentemente doble. Por una parte, se trata de un factor que condiciona y moldea muchísimos acontecimientos, instituciones y formas de pensamiento que, a simple vista, parecerían inocentes de la participación en tal lucha; y, por otra, desempeña un papel decisivo en la turbulenta transición de una época de la historia a otra. Por historia, Marx no quiere decir «todo lo que ha sucedido desde siempre», sino una trayectoria específica subyacente a todo eso. Él utiliza el término «historia» con el sentido de curso significativo de los acontecimientos, no como sinónimo del conjunto total de la existencia humana hasta nuestros días.

Entonces, ¿en qué quedamos? ¿Es la idea de lucha de clases lo que distingue el pensamiento de Marx de otras teorías sociales? Pues la verdad es que no. Ya hemos visto que la noción no es original suya, como tampoco lo es el concepto de modo de producción. Lo que sí es singular de su pensamiento es el hecho de ligar esas dos ideas (la lucha de clases y el modo de producción) entre sí para producir un escenario histórico que resulta ciertamente novedoso. La relación concreta entre ambas ideas ha sido objeto de largo debate entre los marxistas, y el propio Marx no se mostró nunca particularmente elocuente sobre el tema. Pero si andamos tras la pista de aquello que es peculiar y característico de su obra, no haremos mal en detenernos aquí. En esencia, el marxismo es una teoría y una práctica del cambio histórico a largo plazo. El problema, como veremos, es que esto que define de manera más singular al marxismo es también lo que más problemático resulta de él.

En términos generales, para Marx un modo de producción significa la combinación de ciertas fuerzas de producción con determinadas relaciones de producción. Una fuerza de producción significa cualquier instrumento mediante el que aplicamos nuestro trabajo al mundo para reproducir nuestra vida material. La idea abarca todo aquello que facilita el dominio o el control humano sobre la naturaleza con fines

productivos. Los ordenadores son una fuerza productiva cuando se utilizan para participar en la producción material en general y no para *chatear* con asesinos en serie disfrazados de amables extraños. Los burros eran una fuerza productiva en la Irlanda del siglo XIX. La fuerza de trabajo humana es una fuerza productiva. Pero estas fuerzas jamás están presentes por sí solas. Siempre aparecen vinculadas con ciertas relaciones sociales, concepto este último por el que Marx entiende las relaciones entre clases sociales. Una clase social, por ejemplo, puede ser dueña y señora de los medios de producción, mientras que otra puede estar siendo explotada por aquella.

Marx cree que las fuerzas productivas tienen tendencia a desarrollarse a medida que avanza la historia. Con ello no quiere decir que estén progresando todo el tiempo, pues, por otra parte, también parece dar a entender que pueden caer en prolongados periodos de estancamiento. El agente de ese desarrollo es la clase social que se halle al mando de la producción material. Conforme a esta versión de la historia, es como si las fuerzas productivas «seleccionasen» la clase más capacitada para expandirlas. Llega un momento, sin embargo, en el que las relaciones sociales imperantes, lejos de favorecer el crecimiento de las fuerzas productivas en cuestión, empiezan a funcionar como un obstáculo para las mismas. Relaciones y fuerzas chocan en una especie de contradicción directa, lo que crea el marco propicio para una revolución política. La lucha de clases se agudiza y la clase social capaz de hacer avanzar esas fuerzas de producción es la que asume el poder de manos de sus antiguos dueños. El capitalismo, por ejemplo, va dando tumbos de crisis en crisis y de depresión en depresión debido a las relaciones sociales que entraña, y, en un determinado momento de ese declive suyo, la clase obrera estará ahí para conquistar la propiedad y el control de la producción. En un momento de su extensa obra, Marx llega incluso a afirmar que ninguna nueva clase social releva en el poder a otra hasta que las fuerzas productivas han sido desarrolladas en la máxima medida posible por la anterior.

El argumento queda expuesto en sus más sucintos términos en el siguiente y conocido pasaje:

> Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. Estas relaciones pasan de ser formas de desarrollo de las fuerzas productivas a trabas para tal evolución. Y se abre así una época de revolución social[20].

Esta teoría presenta numerosos problemas que bien se han aprestado a señalar los

propios marxistas. Para empezar, ¿por qué asume Marx que las fuerzas productivas continúan evolucionando? Cierto es que el desarrollo tecnológico tiende a ser acumulativo, pues los seres humanos somos reacios a renunciar a los avances que conseguimos en cuanto a prosperidad y eficiencia. Esto se debe a que, como especie, somos un tanto racionales, pero también ligeramente indolentes y, por consiguiente, proclives a ahorrarnos trabajo. (Estos son precisamente los factores que determinan que las colas de las cajas de los supermercados sean siempre más o menos de la misma longitud). Es difícil que, habiendo inventado el correo electrónico, vayamos a recuperar las inscripciones en las rocas como forma de comunicación. Disponemos, además, de la capacidad para transmitir tales avances a las generaciones futuras. El conocimiento tecnológico rara vez se pierde, incluso después de que la tecnología en sí se haya destruido. Pero esta es una verdad tan genérica que no nos sirve para arrojar luz sobre mucho, que digamos. No explica, por ejemplo, por qué las fuerzas de producción evolucionan muy rápido en ciertos momentos, pero pueden luego estancarse durante siglos. La existencia o no de un gran desarrollo tecnológico depende de las relaciones sociales imperantes y no de ningún impulso inherente. Hay marxistas que entienden la compulsión que nos empuja a mejorar las fuerzas de producción no como una ley general de la historia, sino como un imperativo particular del capitalismo. Discrepan, pues, del supuesto según el cual a todo modo de producción debe seguirlo otro más productivo aún. Lo que ya es más discutible es que Marx se incluyera a sí mismo entre estos marxistas.

Por otra parte, no está claro cuál es el mecanismo por el que unas clases sociales (y no otras) son «seleccionadas» para la misión de hacer avanzar las fuerzas productivas. Después de todo, estas fuerzas no son un personaje fantasmal capaz de otear el panorama social en busca de un candidato particular que llamar en su ayuda. Las clases dominantes no fomentan las fuerzas productivas por altruismo, está claro, como tampoco toman el poder con el propósito expreso de dar de comer a los hambrientos y vestir a los harapientos. Más bien tienden a guiarse por sus propios intereses materiales, tratando de cosechar un excedente del trabajo de otros. Ahora bien, al obrar así, hacen que avance el conjunto de las fuerzas productivas sin saberlo y, con ellas (al menos, a largo plazo), la riqueza tanto espiritual como material de la humanidad. Fomentan la generación de recursos de los que la mayoría de miembros de esa sociedad de clases están excluidos, pero que van acumulando un legado que el conjunto de los hombres y las mujeres heredarán algún día en el futuro comunista.

Es evidente que Marx cree que la riqueza material puede dañar nuestra salud moral. Aun así, él no aprecia el abismo entre lo moral y lo material que sí ven algunos pensadores idealistas. Según él, el despliegue de las fuerzas productivas supone también el de las facultades y las capacidades humanas. En un cierto sentido, la historia no tiene nada de relato de progreso, sino que vamos tambaleándonos de una sociedad de clases —de una forma de opresión y explotación— a otra. En otro sentido, sin embargo, ese lúgubre relato puede concebirse como un desplazamiento

hacia delante y hacia arriba, pues los seres humanos van adquiriendo necesidades y deseos más complejos, van siguiendo vías más intrincadas y gratificantes de cooperación, y van creando nuevas formas de relación y de realización personal.

En el futuro comunista, el conjunto de los seres humanos accederá a esa herencia, pero el proceso de acumulación de esta es inseparable de la violencia y la explotación. Al final, las que se afianzarán serán unas relaciones sociales que permitirán desplegar la totalidad de esa riqueza acumulada en beneficio de todos y todas. Pero el propio proceso de acumulación conlleva que una gran mayoría de hombres y mujeres se vean excluidos, entre tanto, de su disfrute. Es así, según comenta Marx, cómo la historia «progresa por su lado malo». Tal parece cual si la injusticia del momento presente fuera inevitable para la justicia del posterior. El fin está en desacuerdo con los medios: sin explotación, no habría una expansión considerable de las fuerzas productivas, y, sin tal expansión, el socialismo carecería de base material suficiente.

Marx tiene seguramente razón al advertir que lo material y lo espiritual están tanto en conflicto como en connivencia. No se limita a condenar la sociedad de clases por sus atrocidades morales (aun cuando bien que lo hace), sino que reconoce asimismo que la realización espiritual requiere de una cimentación material. No podemos tener una relación aceptable y digna si nos estamos muriendo de hambre. Toda ampliación de la comunicación humana trae consigo nuevas formas de comunidad y de división. Las nuevas tecnologías pueden frustrar el potencial humano, pero también pueden favorecerlo. La modernidad no es algo que quepa exaltar sin reflexionar, pero tampoco debemos desecharla desdeñosamente. Sus cualidades positivas y negativas son, en su mayor parte, aspectos del mismo proceso. De ahí que solo un enfoque dialéctico (uno que logre captar hasta qué punto la contradicción forma parte de su esencia misma) pueda hacerle justicia.

En cualquier caso, la teoría de la historia de Marx no está exenta de problemas reales. ¿Por qué, por ejemplo, es siempre el mismo mecanismo —el conflicto entre las fuerzas y las relaciones de producción— el que actúa en el paso de una era de sociedad de clases a otra? ¿Qué explica esta extraña continuidad a lo largo de tan prolongados intervalos de tiempo histórico? ¿Acaso no es posible derrocar una clase dominante cuando está aún en pleno apogeo si la oposición política que le hace frente es suficientemente poderosa? ¿De verdad tenemos que esperar hasta que las fuerzas productivas empiezan a fallar? ¿Y no podría darse el caso, más bien, de que el crecimiento de las fuerzas productivas debilitase en realidad la clase inicialmente preparada para tomar el poder (porque hiciera posible, por ejemplo, el diseño de nuevas formas de tecnología opresiva)? Y es que, si bien es verdad que, a medida que crecen las fuerzas productivas, los trabajadores tienden a estar mejor cualificados, organizados y educados, y adquieren (tal vez) mayor sofisticación política y mayor confianza en sus propias posibilidades en ese terreno, por la misma regla de tres también puede haber más tanques, más cámaras de vigilancia, más diarios derechistas

y más vías de subcontratación de puestos de trabajo. Las nuevas tecnologías pueden empujar a más personas al paro y, por lo tanto, a la inercia política. De todos modos, el hecho de que una clase social esté lista para llevar a cabo una revolución depende de mucho más que de si tiene o no las potencialidades para promover las fuerzas de producción. Las capacidades de una clase vienen condicionadas por una amplia variedad de factores. ¿Y cómo sabemos entonces que un conjunto concreto de relaciones sociales será de utilidad para ese fin?

Ningún cambio de relaciones sociales puede explicarse por una expansión de las fuerzas productivas sin más. Tampoco todos los cambios rompedores en el ámbito de las fuerzas productivas dan necesariamente como resultado unas nuevas relaciones sociales, como la Revolución Industrial bien ejemplifica. Unas mismas fuerzas productivas pueden coexistir con conjuntos diferentes de relaciones sociales. El estalinismo y el capitalismo industrial, sin ir más lejos. La agricultura no industrial, por poner otro ejemplo, ha demostrado haber dado cabida desde la Antigüedad hasta la era moderna a una amplia diversidad de relaciones sociales y de formas de propiedad. Y un mismo conjunto de relaciones sociales puede ser propicio también para diferentes tipos de fuerzas productivas. Pensemos, si no, en la industria y la agricultura capitalistas. Las fuerzas y las relaciones productivas no han ido permanentemente de la mano y en armonía a lo largo de la historia. Lo cierto es que cada fase de desarrollo de las fuerzas productivas abre todo un abanico de posibles relaciones sociales y nada garantiza que un grupo concreto de ellas sea el que al final se acabe imponiendo. Tampoco existe garantía alguna de que un agente revolucionario potencial esté oportunamente preparado para intervenir cuando llegue la hora histórica de la verdad. A veces, simplemente no hay ninguna clase a mano para llevar las fuerzas productivas un paso más allá: así sucedió en el caso de la China clásica.

Pese a todo, la conexión entre fuerzas y relaciones es muy esclarecedora. Entre otras cosas, nos permite reconocer que solo podemos experimentar ciertas relaciones sociales si las fuerzas productivas han evolucionado hasta un determinado punto. Para que unas personas vivan con mucho mayor confort que otras es necesario producir un excedente económico apreciable, pero esto solamente resulta posible a partir de un cierto estadio de desarrollo productivo. No se puede mantener a toda una nutrida corte real, con sus juglares, sus pajes, sus bufones y sus chambelanes, cuando toda la población está obligada a pastorear cabras o a recolectar plantas para sobrevivir.

La lucha de clases es, en esencia, una lucha por el excedente productivo y, como tal, es muy probable que continúe mientras no haya suficiente para todos. La clase surge cuando la producción material está organizada de tal modo que unos individuos se ven forzados a transferir su plus trabajo (o trabajo excedente) a otros para sobrevivir. Cuando el excedente es escaso o nulo, como sucede en el llamado comunismo primitivo, todo el mundo tiene necesidad de trabajar y nadie puede vivir

del esfuerzo de otras personas, por lo que no puede haber clases. Más adelante, sí se genera suficiente excedente para fundar clases como la de los señores feudales, que viven del trabajo de sus siervos. Pero solo con el capitalismo puede crearse suficiente excedente como para que la abolición de la escasez (y, con ella, la de las clases sociales) sea posible. Lo que sucede es que únicamente el socialismo puede llevar esto último a la práctica.

Ahora bien, no está claro por qué deben triunfar siempre las fuerzas productivas sobre las relaciones sociales, es decir, por qué estas últimas muestran tan humilde deferencia ante las primeras. Además, la teoría no parece concordar en realidad con la descripción que Marx hace de la transición del feudalismo al capitalismo ni, en ciertos aspectos, de la de la esclavitud al feudalismo. No es menos cierto tampoco que, con no poca frecuencia, hay clases sociales que se mantienen durante siglos en el poder incluso después de haber perdido toda capacidad para favorecer el crecimiento productivo.

Uno de los fallos evidentes de ese modelo es su determinismo. Nada parece capaz de resistirse al avance inexorable de las fuerzas productivas. La historia se desarrolla con arreglo a una lógica interna inevitable. Hay un único «sujeto» de la historia (las fuerzas productivas en constante crecimiento) que se despliega a lo largo de toda ella generando diferentes escenarios políticos a su paso. Se trata, pues, de una imagen impenitentemente metafísica. Pero no estamos ante un escenario simplista de Progreso (con mayúsculas). Al final, las facultades y las capacidades del ser humano que evolucionan mano a mano con las fuerzas productivas permiten configurar una humanidad mejorada. Pero el precio que pagamos por ello es terrible. Cada avance de las fuerzas productivas es una victoria tanto para la civilización como para la barbarie. Trae consigo nuevas posibilidades de emancipación, pero también se presenta envuelto en sangre. Marx no era ningún adorador ingenuo del progreso. Tenía sobrada conciencia del brutal coste que supondría el comunismo.

Es verdad que también hay una lucha de clases, lo cual vendría a sugerir que los hombres y las mujeres son libres. Cuesta imaginar que las huelgas, los cierres patronales y las ocupaciones sean acciones dictadas por una fuerza providencial. Pero ¿y si esa libertad misma fuese algo preprogramado, por así decirlo: un factor integrado ya en la imparable marcha de la historia? Existe en este punto una cierta analogía con la interrelación cristiana entre la providencia divina y el libre albedrío humano. Para el cristiano, uno actúa libremente cuando estrangula al comisario jefe de la policía local, sí, pero Dios ha previsto ya esa acción dentro del marco de la eternidad y la ha incluido en su plan concreto para la humanidad. No me obligó a disfrazarme de criada el pasado viernes y a hacerme pasar por una tal Milly, pero en su omnisciencia, él ya sabía que yo iba a hacer algo así y, por consiguiente, fue perfectamente capaz de conformar sus planes cósmicos teniendo en cuenta mi numerito de la doncella. Cuando le rezo para conseguir un osito de peluche más bonito que el sobado y manchado de cerveza que reposa sobre mi almohada

actualmente, no lo hago porque Dios jamás hubiera tenido la más mínima intención de concederme semejante favor y, al escuchar mi plegaria, acceda a cambiar de opinión. Dios no puede cambiar de opinión. Lo que sucede, más bien, es que decide de antemano para toda la eternidad, y entre todo lo ya decidido por él está el darme un osito de peluche nuevo a raíz de mi plegaria, cosa que también había previsto de antemano entre sus susodichos planes para toda la eternidad. En cierto sentido, la venida del futuro reino de Dios no es algo predestinado: se hará realidad solamente si los hombres y las mujeres se esfuerzan en el momento presente para que sea así más adelante. Pero el hecho de que realicen o no ese esfuerzo por su propia y libre voluntad es en sí un resultado inevitable de la gracia divina.

Una interrelación similar es la que se observa entre libertad e inevitabilidad en Marx. Él parece creer en ocasiones que la lucha de clases, aun siendo libre en cierto sentido, se intensificará sin remedio bajo ciertas condiciones históricas y que, a veces, se puede predecir su resultado con total certeza. Tomemos como ejemplo la cuestión del socialismo. Marx parece concebir como inevitable el advenimiento del socialismo. Así lo afirma en más de una ocasión. En *El manifiesto comunista,* la caída de la clase capitalista y la victoria de la clase obrera son calificadas de «igualmente inevitables». Pero esto no es debido a que Marx crea en la existencia de una ley secreta e inscrita en la historia que traerá el socialismo hagan lo que hagan los hombres y las mujeres del mundo. Si así fuera, ¿a santo de qué iba a apremiarnos con la necesidad de emprender y proseguir la lucha política? Si el socialismo fuera en verdad inevitable, podríamos pensar que bastaría con que nos sentáramos a aguardar su llegada, pidiéndonos quizás unos platos de curry o haciéndonos unos cuantos tatuajes para amenizar la espera. Y es que el determinismo histórico invita al quietismo político. En el siglo XX tuvo, de hecho, un papel clave en el fracaso inicial del movimiento comunista a la hora de combatir el fascismo, convencidos como estuvieron durante mucho tiempo los seguidores de aquel de que el fascismo no era más que el canto del cisne de un sistema capitalista al borde mismo de la extinción definitiva. Podría decirse que hoy ya no esperamos con ansia la llegada de lo inevitable como ocurría en el siglo XIX. Quien empieza una frase diciendo «actualmente es inevitable que…» evoca por lo general malos presagios.

Marx no cree que la inevitabilidad del socialismo signifique que podemos quedarnos todos tranquilamente en la cama. Piensa, más bien, que, en cuanto el capitalismo haya quebrado definitivamente, las gentes trabajadoras no tendrán ya excusa para no tomar el poder y sí todos los motivos del mundo para hacerlo. Se darán cuenta de que les conviene cambiar el sistema y de que, al ser mayoría, disponen del poder necesario para conseguirlo. Así que actuarán como animales racionales que son y fundarán una alternativa. ¿Para qué iban a soportar una existencia desdichada bajo un régimen que pueden cambiar a su favor? ¿Por qué iba nadie a dejar que le picara el pie hasta extremos intolerables si es perfectamente capaz de rascárselo? Del mismo modo que, para el cristiano, la acción humana es

libre aunque forma parte de un plan preordinado, para Marx la desintegración del capitalismo inducirá inexorablemente a los hombres y a las mujeres a erradicarlo por su propia y libre voluntad.

De lo que él habla, pues, es de lo que los hombres y las mujeres libres se sienten obligados a hacer bajo ciertas circunstancias. Pero ahí radica seguramente la contradicción, pues la libertad significa que no haya nada que uno se sienta forzado a hacer. Nadie está obligado a devorar una suculenta chuleta de cerdo aunque el hambre le devore las entrañas. Puede que un musulmán muy devoto prefiera incluso morir antes que hacer algo así. Si solo tengo una manera posible de actuar y me resulta inviable no seguirla, entonces, en esa situación, no soy libre. El capitalismo tal vez se dirija en estos momentos dando tumbos hacia el precipicio de su ruina final, pero bien podría no ser el socialismo lo que viniera a reemplazarlo. Podría ser más bien el fascismo o la barbarie. Quizá la clase obrera esté demasiado debilitada y desmoralizada por el desmoronamiento del sistema como para actuar de un modo constructivo. De hecho, en un momento de pesimismo, desacostumbrado en él, Marx admite que la lucha de clases podría desembocar en la «ruina común» de las de las clases en pugna.

También podría darse el caso (que él no logró prever del todo) de que el sistema conjurara la posibilidad de insurrección política recurriendo a la reforma. La socialdemocracia es un baluarte entre ella misma y el desastre. Implanta un esquema por el que el excedente arrebatado a las fuerzas productivas desarrolladas puede usarse para sobornar a la revolución, un escenario que no encaja nada bien en el esquema histórico planteado por Marx. Él creía, al parecer, que la prosperidad capitalista no podía ser más que temporal; que el sistema acabaría por irse a pique, y que la clase obrera se alzaría entonces inevitablemente para tomar el poder. Pero con ello pasó por alto, para empezar, las múltiples vías (mucho más sofisticadas en nuestros días que en los de Marx) por las que el capitalismo (incluso en crisis) puede seguir procurándose el consentimiento de sus ciudadanos y ciudadanas. Marx no tuvo nunca que vérselas con *Fox News* ni con el *Daily Mail*, por ejemplo.

Existe, por supuesto, otro futuro imaginable: el de la ausencia absoluta de futuro. Marx no podía prever en su tiempo la posibilidad de un holocausto nuclear o de una catástrofe ecológica. O, quién sabe, la clase dominante también podría ser derribada por el impacto de un asteroide (un destino final que algunos de sus miembros quizá consideren preferible a una revolución socialista). Hasta la más determinista de las teorías de la historia puede quedar arruinada por semejantes contingencias. Nada de ello es óbice para que nos sigamos preguntando cuán determinista histórico es Marx en realidad. Si su obra se redujera a la idea de que las fuerzas productivas dan origen a unas determinadas relaciones sociales, la respuesta sería muy simple. Estaríamos ante un caso de determinismo en toda regla, y de tal condición que muy pocos marxistas actuales estarían dispuestos a suscribirlo[21]. Desde esa perspectiva, no serían los seres humanos quienes crean su propia historia, sino las fuerzas

productivas, dotadas de una extraña y fetichista vida propia.

Sin embargo, hay una corriente de pensamiento diferente en los escritos de Marx conforme a la cual son las relaciones sociales de producción las que tienen prioridad sobre las fuerzas productivas y no al revés. Si el feudalismo dio paso al capitalismo, no fue porque este último pudiera hacer que las fuerzas productivas avanzaran con mayor eficiencia, sino porque las relaciones sociales feudales en el mundo rural se vieron paulatinamente expulsadas por las capitalistas. El feudalismo creó las condiciones en las que pudo crecer la nueva clase burguesa, pero esta no emergió a consecuencia del crecimiento de las fuerzas productivas sin más. Además, si las fuerzas de producción se expandieron bajo el régimen feudal, no lo hicieron porque tuvieran cierta tendencia intrínseca a desarrollarse, sino por razones de interés de clase. Y en lo que al periodo moderno respecta, si las fuerzas productivas han crecido con la rapidez con la que lo han hecho a lo largo de los dos últimos siglos, ha sido porque el capitalismo no puede sobrevivir sin una expansión constante.

Según esta teoría alternativa, los seres humanos, ya sea mediante el vehículo de las relaciones sociales o de las luchas de clases, son en el fondo los autores de su propia historia. Marx comentó en una ocasión que tanto él como Engels se habían pasado cuarenta años enfatizando «la lucha de clases como fuerza impulsora inmediata de la historia[22]». La importancia de esa insistencia en la lucha de clases estriba en que el resultado de esta es impredecible y en que las alegaciones de determinismo carecerían, por lo tanto, de toda base. Siempre se podría argumentar que lo que está determinado es el conflicto mismo: es decir, que las clases sociales tienden por naturaleza a perseguir intereses mutuamente contradictorios y que eso es algo determinado por el modo de producción. Pero solo muy de vez en cuando adopta ese conflicto «objetivo» de intereses la forma de una batalla política declarada, y cuesta ver de qué modo podría estar tal contienda preparada de antemano. Marx tal vez creyera que el socialismo era inevitable, pero seguro que no se le ocurrió que las leyes fabriles (Factory Acts) inglesas o la Comuna de París lo fueran. Si de verdad hubiera sido un determinista de pura cepa, tal vez habría sido capaz de decirnos cómo y cuándo llegaría el socialismo. Pero él era un profeta solamente en tanto que denunciaba la injusticia, no porque se dedicara a mirar el futuro en una bola de cristal.

«La historia —escribe Marx— no hace nada, no posee una riqueza inmensa, no libra combates. Ante todo es el hombre, el hombre real y vivo, quien hace todo eso y realiza combates; estemos seguros de que no es la historia la que se sirve del hombre como de un medio para realizar (como si ella fuera un personaje particular) sus propios fines; no es más que la actividad del hombre que persigue sus objetivos[23]». Cuando Marx comenta las relaciones sociales en el mundo antiguo, en el medieval o en el moderno, suele escribir como si estas fueran el verdadero elemento primario. También hace especial hincapié en que cada modo de producción —desde la esclavitud al capitalismo, pasando por el feudalismo— ha tenido sus propias leyes

distintivas de desarrollo. Si esto es así, ya no tenemos por qué pensar en el proceso histórico como si este fuera rigurosamente «lineal», es decir, como si cada modo de producción siguiera los pasos del anterior con arreglo a cierta lógica interna. No hay ningún elemento endémico del feudalismo que haga que este se transforme inexorablemente en capitalismo. Así pues, de pronto, la historia deja de ser un tapiz recorrido de punta a punta por un mismo hilo para convertirse en un conjunto de diferencias y discontinuidades. La que piensa en términos de leyes evolutivas universales es la economía política burguesa, no el marxismo. De hecho, el propio Marx protestó contra la acusación de que pretendiera someter la historia entera a una única ley. Como buen romántico, él era profundamente reacio a tan desabridas abstracciones. «El método materialista se torna en su opuesto —insistió— si se toma, no como un principio orientador de la investigación, sino como un patrón preparado con el que moldear los hechos de la historia a nuestra conveniencia[24]». Su concepción de los orígenes del capitalismo, advierte, no debería transformarse «en una teoría filosófico-histórica del camino general prescrito por el destino a todas las naciones, cualesquiera que fueran las circunstancias históricas en las que estas se hallaren[25]». Si en la historia obraban ciertas tendencias, también intervenían otras contrarias, lo que implica que no hay resultados garantizados de antemano.

Algunos marxistas han restado importancia al argumento de la «primacía de las fuerzas productivas» y se la han dado a la teoría alternativa que acabamos de examinar. Pero esta es probablemente una actitud demasiado defensiva. El primero de esos dos modelos aflora en demasiados lugares relevantes de la obra de Marx como para no creer que él mismo se lo tomaba muy en serio. No da la impresión de ser una aberración puntual. Se trata, además, de la interpretación que Lenin y Trotski hicieron por lo general de las tesis del autor alemán. Algunos analistas afirman que, en la época en la que escribió El capital, Marx había abandonado ya más o menos su creencia anterior de que las fuerzas productivas fueran las protagonistas de la historia. Otros no están tan convencidos de ello. En cualquier caso, los estudiosos de Marx son libres de seleccionar aquellas ideas de la obra del autor que les parezcan más plausibles. Solo los integristas del marxismo dan a esa obra el tratamiento de unas sagradas escrituras, y de estos quedan hoy muchos menos que de los de la variedad cristiana.

No existe prueba alguna de que Marx sea en líneas generales un determinista, entendido como alguien que niega que las acciones humanas son libres. Al contrario: él da muestras evidentes de creer en la libertad y hace continuas referencias (en sus artículos periodísticos sin ir más lejos) a cómo los individuos podrían (y, a veces, deberían) haber actuado de otro modo con independencia de los límites históricos que restringían sus alternativas. Engels, a quienes algunos ven como un determinista redomado, se interesó toda su vida por la estrategia militar, que difícilmente puede

considerarse un asunto de fatalidad inexorable[26]. A Marx también lo vemos en ocasiones recalcando la importancia esencial de la valentía y de la constancia para la victoria política, y parece aceptar la influencia decisiva de los sucesos aleatorios en los procesos históricos. El hecho de que el cólera causara estragos entre la clase obrera militante francesa en 1849 es uno de esos ejemplos.

En cualquier caso, existen diferentes tipos de inevitabilidad. Podemos considerar que hay cosas inevitables sin por ello ser deterministas. Hasta los liberales libertarios tan al uso en Estados Unidos creen que la muerte es ineludible. Es evidente que si un nutrido grupo de texanos decide entrar y apretujarse en el interior de una cabina telefónica, alguno de ellos acabará gravemente aplastado. Es una cuestión de física, más que de fatalidad. Eso no varía en absoluto el hecho de que se apiñaran allí dentro por su propia y libre voluntad. Muchas de las acciones que realizamos libremente acaban convertidas en fuerzas ajenas y contrarias a nosotros. Las teorías de Marx sobre la alienación y el fetichismo de la mercancía se basan precisamente en esa verdad.

Hay también otras acepciones de inevitabilidad. Afirmar que el triunfo de la justicia en Zimbabue es inevitable no implica necesariamente que se vaya a producir sin remedio. Puede tratarse, más bien, de una especie de imperativo moral o político con el que se pretende dar a entender que la alternativa es demasiado espantosa como para verla como una posibilidad. Una máxima como «socialismo o barbarie» tal vez no sugiera que vayamos a acabar indudablemente viviendo en un escenario o en el otro. Puede tratarse más bien de un modo de poner de relieve las consecuencias inconcebibles del hecho de no alcanzar el primero de ellos. Marx argumenta en *La ideología alemana*, que, «en el momento actual, […] los individuos *deben* abolir la propiedad privada», pero ese «deber» tiene más de exhortación política que de constatación de que no tienen otra alternativa. Es posible, pues, que Marx no sea un determinista en general, pero son muchas las formulaciones presentes en su obra que transmiten una sensación de determinismo histórico. A veces llega incluso a comparar las leyes históricas con las naturales, como cuando escribió en *El capital* acerca de las «leyes naturales de la producción capitalista […] que operan y se imponen con férrea necesidad[27]». Marx estaba de acuerdo, al parecer, con la apreciación de un comentarista que describió su obra como un tratado de la evolución de la sociedad entendida como un proceso de historia natural. También citó en sentido aprobatorio una reseña de su obra en la que se decía que esta demuestra «el carácter necesario tanto del orden actual de las cosas como de otro orden hacia el que el primero debe inevitablemente transitar[28]». No está claro de qué modo encaja este austero determinismo con el papel central otorgado por el propio autor a la lucha de clases.

Hay ocasiones en las que Engels distingue nítidamente las leyes históricas de las naturales, y otras en las que defiende las afinidades que las unen. Marx da ciertas vueltas a la idea de encontrar en la naturaleza una fundamentación para la historia,

pero subraya asimismo el hecho de que nosotros hacemos la segunda y no la primera. A veces critica la aplicación de la biología a la historia humana y rechaza el concepto de leyes históricas de validez universal. Como muchos pensadores decimonónicos, Marx quiso apropiarse de la autoridad de las ciencias naturales (modelo supremo de conocimiento en aquel entonces) para legitimar su propia obra. Pero quizá creyera también en la posibilidad de conocer las llamadas leyes históricas con la misma certeza que las científicas.

Aun así, cuesta creer que considerara que la que él llamó tasa decreciente de la ganancia del capitalista fuera literalmente una ley como la de la gravedad. Es imposible que creyera que la historia evoluciona como lo hacen las tormentas con aparato eléctrico. Bien es cierto que, para él, el curso de los acontecimientos históricos revela una determinada forma significativa, pero él no ha sido ni mucho menos el único en sostener algo parecido. De hecho, no son muchas las personas que conciben la historia humana como un fenómeno completamente aleatorio. Si no hubiera regularidades ni tendencias predecibles a grandes trazos en la vida social, seríamos incapaces de llevar a cabo acciones intencionales. No se trata de elegir entre leyes de hierro, por una parte, y el caos absoluto, por la otra. Toda sociedad —como toda acción humana— abre la posibilidad de ciertos futuros al tiempo que cierra la de otros. Pero esta interrelación entre libertad y constreñimiento dista mucho de constituir ningún tipo de necesidad férrea. Si alguien intenta construir el socialismo en condiciones de absoluta miseria económica, es muy probable que acabe implantando alguna variante del estalinismo. Este es un patrón histórico bien atestiguado y confirmado por toda una serie de experimentos sociales fallidos. A los liberales y a los conservadores no suele hacerles gracia hablar de leyes históricas, pero bien que hacen una excepción cuando se trata de esta ley en particular. Ahora bien, afirmar que el estalinismo es el resultado inevitable de tal escenario inicial es pasar por alto las contingencias de la historia. Tal vez el pueblo llano se alce y tome el poder; o tal vez un grupo de naciones ricas acuda inesperadamente en ayuda del experimento socialista; o tal vez los nuevos líderes descubran que bajo sus pies se encuentra el mayor yacimiento petrolífero del planeta y empleen ese nuevo recurso para construir la economía de su país conforme a criterios democráticos.

Más o menos lo mismo sucede con el curso de la historia. Marx no parece creer que los diversos modos de producción que se han venido sucediendo desde la esclavitud de la Antigüedad hasta el capitalismo moderno se sigan necesariamente unos de los otros conforme a un patrón inalterable. Engels comentó en su momento que la historia «se mueve a menudo a grandes saltos y en zigzag[29]». Para empezar, los diferentes modos de producción no se suceden unos a otros en sentido estricto, ya que pueden coexistir dentro de una misma sociedad. Por otra parte, Marx afirmó que sus tesis sobre la transición del feudalismo al capitalismo eran aplicables específicamente a Occidente y no podían universalizarse. En lo que a modos de producción se refiere, no todas las naciones tienen que seguir el mismo recorrido de

unos a otros. Los bolcheviques fueron capaces de dar el salto de una Rusia parcialmente feudal a un Estado socialista sin pasar por un prolongado interludio de capitalismo generalizado.

Marx creyó incluso en un cierto momento que su propia nación, Alemania, tendría que pasar por un estadio de gobierno burgués antes de que la clase obrera pudiera acceder al poder. Más tarde, sin embargo, abandonó aparentemente esa idea y recomendó en su lugar una «revolución permanente» que permitiera abreviar todas esas etapas. Según la visión ilustrada típica, la historia es un proceso que evoluciona orgánicamente y en el que cada fase surge de forma espontánea de la anterior dando lugar a un todo que conocemos como Progreso. El relato marxista, por el contrario, está marcado por la violencia, la ruptura, el conflicto y la discontinuidad. Hay progreso, sí, pero, como el propio Marx comentó en sus escritos sobre la India, este se parece más bien a un dios atroz que bebe su néctar directamente de las calaveras de los asesinados.

Lo de hasta dónde cree Marx en la necesidad histórica no es solo una cuestión política y económica: también tiene una relevancia moral. No parece que supusiera que el feudalismo o el capitalismo tenían que surgir. Para todo modo de producción hay siempre varias rutas posibles de salida. Existen, claro está, ciertos límites a esa laxitud. Nadie pasaría del capitalismo de consumo al estadio de los cazadores-recolectores (salvo, quizás, en el caso de que hubiera intervenido una guerra nuclear de por medio). Las fuerzas productivas desarrolladas harían que semejante regresión resultara del todo innecesaria y harto indeseable. Pero sí que hay un paso en particular que Marx parece considerar inevitable. Se trata de la necesidad de que exista el capitalismo para que pueda surgir el socialismo. Impulsado por el interés propio particular, por la competencia despiadada y por la necesidad de expansión incesante, solo el capitalismo es capaz de desarrollar las fuerzas productivas hasta el punto en que, bajo una forma de administración política diferente, el excedente que aquellas generan puede ser utilizado para proporcionar suficiente de todo para todos y todas. Para tener socialismo, antes debemos tener capitalismo. O, mejor dicho, tal vez nosotros no tengamos por qué tener capitalismo, pero alguien debe tenerlo. Marx creía que Rusia podría ser capaz de alcanzar una forma de socialismo basada en la comuna campesina, ya que no en su inexistente historia de capitalismo industrial. Pero él no se imaginaba que esto pudiera conseguirse sin la ayuda de unos recursos capitalistas procedentes de algún otro lugar. Una nación en concreto no tiene por qué pasar por el capitalismo para hacerse socialista, pero solo podrá lograr tal transformación si el capitalismo existe ya en alguna parte.

Esto plantea algún que otro espinoso problema moral. Del mismo modo que algunos cristianos aceptan el mal como algo necesario en cierto sentido dentro del plan de Dios para la humanidad, hay una posible lectura del marxismo que vendría a decir que, por muy avaricioso e injusto que sea el capitalismo, es un mal que conviene soportar por el bien del futuro socialista que aquel traerá inevitablemente

tras su estela. Y, de hecho, no conviene solo soportarlo, sino incluso fomentarlo activamente. Hay ciertos pasajes en la obra de Marx en los que este jalea el crecimiento del capitalismo como único modo de allanar el camino hacia el socialismo. En una conferencia que pronunció en 1847, por ejemplo, defendió el papel del libre comercio como acelerador del advenimiento del socialismo. También estaba a favor de la unificación de Alemania pues, según él, favorecería el capitalismo alemán. Son varios los lugares en la obra de este socialista revolucionario en los que deja entrever un excesivo entusiasmo ante la perspectiva de la intervención de una clase capitalista que ponga fin a la «barbarie» en nombre del progreso.

La moralidad de lo anterior se antoja, ciertamente, dudosa. ¿En qué se diferencia esa actitud de la de Stalin o la de Mao y sus pogromos criminales, ejecutados en nombre del futuro socialista? ¿Hasta dónde puede el fin justificar los medios? Y en vista de los pocos que hoy creen que el socialismo sea inevitable, ¿no es esta más razón aún para renunciar a tan brutal sacrificio del presente en aras de un futuro que quizá no llegue jamás? Si el capitalismo es imprescindible para el socialismo y, al mismo tiempo, es injusto, ¿no está sugiriendo Marx entonces que la injusticia es aceptable desde el punto de vista moral? Para que exista justicia en el futuro, ¿debe haber habido injusticia en el pasado? Marx escribe en *Teorías sobre la plusvalía* que «el desarrollo de las capacidades de la especie humana se produce a costa de la mayoría de individuos e, incluso, clases[30]». Quiere decir con ello que el bien de la especie triunfará finalmente en forma de comunismo, pero que esto conllevará una gran dosis de sufrimiento e injusticia ineluctables por el camino. La prosperidad material que, en última instancia, servirá para financiar la libertad es fruto de la ausencia misma de libertad.

Hay una diferencia entre, por un lado, hacer el mal con la esperanza de obtener un bien y, por otro, tratar de dar un buen uso al mal de otros. Los socialistas no perpetraron el capitalismo y son inocentes de los crímenes de este. Pero dado que ya existe, parece racional intentar sacarle el máximo partido. Esto es posible porque, es evidente, el capitalismo no es simplemente malo sin más. Pensar lo contrario es ser radicalmente tendencioso, un defecto del que el propio Marx rara vez pecó. Como ya hemos visto, el sistema engendra tanto libertad como barbarie, y tanto emancipación como esclavización. La sociedad capitalista genera una enorme riqueza, pero lo hace de tal modo que inevitablemente coloca esta fuera del alcance de la mayoría de sus ciudadanos y ciudadanas. Pese a todo, esa riqueza está ahí y siempre es posible volver a ponerla al alcance de todos nosotros. Podemos desenlazarla de las formas codiciosas e individualistas que la crearon, invertirla en el bien del conjunto de la comunidad y emplearla para reducir al mínimo el trabajo desagradable. Puede así liberar a los hombres y a las mujeres de las cadenas de la necesidad económica para que lleven una vida en la que sean libres de realizar su potencial creativo. Ese es el ideal comunista según Marx.

De nada de lo anterior se deduce que el ascenso del capitalismo fuese un bien

absoluto. Habría sido mejor que la emancipación humana se pudiera haber logrado con mucha menos sangre, sudor y lágrimas. No se puede decir en este sentido, pues, que la teoría de la historia de Marx sea «teleológica». Una teoría teleológica es la que sostiene que cada fase de la historia se deriva de forma inexorable de lo que aconteció antes de ella. Cada estadio del proceso es así necesario en sí mismo, y junto con los demás forman un todo indispensable para alcanzar una determinada meta. Esta meta es en sí inevitable y funciona como fuerza dinámica oculta de la totalidad del proceso. Nada sobra en ese relato y todo —por aparentemente nocivo o negativo que resulte— contribuye al bien del conjunto.

Eso no es lo que enseña el marxismo. Decir que el capitalismo puede servir de base para un futuro mejor no implica que exista con esa única razón en mente. Tampoco el socialismo es una consecuencia necesaria del capitalismo. El marxismo no sugiere que los crímenes del capitalismo estén justificados por el posterior advenimiento del socialismo, ni afirma que el capitalismo emerja por necesidad histórica. Los modos de producción no surgen necesariamente. No están ligados a todas las etapas previas por ninguna lógica interna. Ningún estadio del proceso existe por causa de los otros. Siempre es posible saltarse fases, como hicieron los bolcheviques. Y el fin no está ni mucho menos garantizado. Para Marx, la historia no se está moviendo en ninguna dirección en particular. El capitalismo puede usarse para construir el socialismo, pero no hay ningún sentido concreto en el que el conjunto del proceso histórico esté empujándonos en secreto a todos hacia ese fin.

Así pues, la era capitalista moderna tiene una serie de beneficios indudables. Y son muchos —desde la anestesia y la reforma penal hasta los sistemas eficientes de higiene pública y la libertad de expresión— y valorables por sí mismos, y no simplemente porque un futuro socialista encuentre algún día el modo de sacar provecho de ellos. Pero eso no significa de forma necesaria que el sistema quede así definitivamente justificado. Se puede argumentar que, incluso en el caso de que la sociedad de clases conduzca al final al socialismo, el precio que la humanidad se habrá visto obligada a pagar por tan feliz desenlace habrá sido sencillamente demasiado elevado. ¿Cuánto tiempo tendría que sobrevivir un mundo socialista y con qué vigor tendría que prosperar para justificar en retrospectiva los sufrimientos causados por la historia de clases? ¿Acaso tendría, alguna vez, mayores oportunidades de justificarse que Auschwitz, por ejemplo? Ya lo dijo el filósofo marxista Max Horkheimer: «La ruta de la historia recorre la pena y el sufrimiento de los individuos. Hay una serie de conexiones explicativas entre esos dos hechos, pero ningún sentido justificativo[31]».

La del marxismo no se suele percibir por lo general como una visión trágica del mundo. Su acto final (el comunismo) parece demasiado optimista para eso. Pero no apreciar su vena trágica significa pasar por alto buena parte de su compleja profundidad. El relato marxista no es trágico en el sentido de que acabe mal. Pero un relato no tiene por qué tener un final infeliz para ser trágico. Incluso en el caso de que

los hombres y las mujeres encuentren cierta realización en el momento del desenlace, no deja de ser trágico que eso tenga que ser a condición de que sus antepasados soportaran todo un infierno. Y habrá muchos que vayan cayendo por el camino, sin alcanzar realización alguna y sin dejar ni el más mínimo recuerdo. Salvo resucitándolos literalmente, jamás podremos recompensar a esos millones de derrotados. La teoría de la historia de Marx es trágica justamente en ese sentido.

Esa es una característica que Aijaz Ahmad ha sabido captar a la perfección. Él se refiere concretamente a lo que Marx escribió sobre la destrucción del campesinado, pero su argumento es de aplicación más general al conjunto de la obra marxiana. Esta transmite, según Ahmad, «una sensación de ruptura colosal y de pérdida irrecuperable, un dilema moral por el que ni lo viejo ni lo nuevo pueden afirmarse plenamente, una constatación de que el sufridor era buena y mala persona al mismo tiempo, una confirmación también de que la historia de las victorias y las derrotas es en realidad una historia de producciones materiales, y, entre todo ello, el atisbo de una esperanza: la de que, al final de todo, algo bueno pueda salir aún de toda esta historia despiadada[32]». La tragedia no está necesariamente exenta de esperanza. Lo que sucede es que, cuando afirma, lo hace temerosa y temblorosa, y con el semblante afligido por el horror.

Existe, por último, otra cuestión de la que dejar constancia. Ya hemos visto que el propio Marx asume que el capitalismo es indispensable para el socialismo. Pero ¿realmente lo es? ¿Y si tratáramos de desarrollar las fuerzas productivas desde niveles muy bajos pero, en la medida de lo posible, dentro de la compatibilidad con los valores socialistas democráticos? Estaríamos ante una tarea terriblemente difícil. Pero esa, a grandes trazos, era la postura de algunos miembros de la denominada Oposición de Izquierda en la Rusia bolchevique, y aunque el suyo fue un proyecto que se fue a pique, es muy posible que se tratara de la estrategia correcta en aquellas circunstancias. ¿Y si el capitalismo no hubiera existido jamás? ¿No podría haber dado la humanidad con una forma menos atroz de desarrollar los que Marx considera que son sus más valiosos bienes: la prosperidad material, la abundancia de la capacidad creativa humana, la autodeterminación, las comunicaciones globales, la libertad individual, una cultura magnífica, etc.? ¿Acaso una historia alternativa no habría producido genios equivalentes a los de Rafael y Shakespeare? Me viene a la mente, por ejemplo, el florecimiento de las artes y las ciencias en la antigua Grecia, en Persia, en Egipto, en China, en la India, en Mesopotamia y en otros lugares. ¿De verdad era necesaria la modernidad capitalista? ¿Sale bien parado el valor de la ciencia y la libertad humana modernas de la comparación con los bienes espirituales de las sociedades tribales? ¿Qué ocurre cuando ponemos la democracia y el Holocausto en sendos platos de la balanza?

Esta puede ser una cuestión que trascienda lo académico. Supongamos que unos cuantos de nosotros sobreviviéramos como pudiéramos a un cataclismo nuclear o ecológico y comenzáramos de nuevo la imponente tarea de reconstruir la civilización

desde cero. Sabiendo lo que sabríamos acerca de las causas de la catástrofe, ¿no haríamos bien en probar esta vez la vía socialista?

# 4

*El marxismo es un sueño utópico. Cree en la posibilidad de una sociedad perfecta, sin penurias, sufrimiento, violencia ni conflicto. En el comunismo no habrá rivalidad, egoísmo, sentimientos posesivos, porfías competitivas ni desigualdad. Nadie será superior ni inferior a nadie. Nadie trabajará, los seres humanos convivirán en perfecta armonía y el flujo de bienes materiales será interminable. Esta imagen tan asombrosamente ingenua nace de una fe crédula en la naturaleza humana. La brutalidad de las personas es algo que se omite sin más. El hecho de que seamos criaturas egoístas, codiciosas, agresivas y competitivas por naturaleza, y que ni las más elevadas dosis de ingeniería social puedan alterar esa realidad, es algo que se pasa sencillamente por alto. La cándida visión del futuro presentada por Marx refleja la absurda falta de realismo del conjunto de sus tesis políticas.*

«Oiga, ¿y seguirá habiendo accidentes de tráfico en esta utopía marxista de la que me habla?». Esta es la clase de pregunta sardónica con la que los marxistas nos hemos acostumbrado a lidiar. En realidad, tal comentario dice más de la ignorancia de quien lo pronuncia que de las supuestas vanas ilusiones del marxista de turno. Y es que si por utopía se entiende una sociedad perfecta, entonces el término «utopía marxista» es un contrasentido.

En la propia tradición marxista existen, en realidad, acepciones mucho más interesantes del vocablo «utopía[33]». Uno de los más grandes revolucionarios marxistas ingleses, William Morris, elaboró una inolvidable novela utópica, Noticias de ninguna parte, donde, a diferencia de casi todas las demás obras sobre utopías, mostraba con todo detalle cómo se había producido el proceso de cambio político. De todos modos, en lo que respecta al uso más habitual de la palabra, cabe decir que Marx nunca muestra el más mínimo interés en un futuro en el que no existan el sufrimiento, la muerte, la pérdida, el fracaso, los desperfectos, el conflicto, la tragedia o, incluso, el trabajo. De hecho, no le interesa especialmente el futuro en general. Es un rasgo público y notorio de su obra lo poco que en ella explica con cierto detalle acerca de cómo será la sociedad socialista o comunista. Sus críticos podrían imputarle, pues, una imperdonable vaguedad, pero difícilmente pueden cargarle esa culpa y, al mismo tiempo, acusarlo de elaborar proyectos utópicos. Es el capitalismo, no el marxismo, el que comercia con futuros. En La ideología alemana, Marx rechaza que el comunismo sea «un ideal al que haya de sujetarse la realidad»; él lo entiende más bien como «el movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual[34]».

De igual forma que los judíos tenían vedado por tradición vaticinar el futuro, Marx, el judío laico, guarda un silencio casi absoluto a la hora de especular sobre nuestro porvenir. Ya hemos visto que probablemente creía que el socialismo sería

inevitable, pero lo cierto es que nos dijo sorprendentemente poco acerca de cómo sería este. Varias son las razones para tanta reticencia. En primer lugar, el futuro no existe, por lo que forjarse imágenes del mismo es una especie de mentira. Además, semejante ejercicio podría inducirnos a pensar que el porvenir está predeterminado, que aguarda en algún rincón entre sombras a que lo descubramos. También hemos visto que, en un cierto sentido, Marx sostenía que el futuro era inevitable. Pero lo inevitable no es necesariamente lo deseable. La muerte también es inevitable, pero no tiene nada de deseable a ojos de la inmensa mayoría de las personas. El futuro tal vez esté predeterminado, pero ese no es motivo para asumir que va a suponer una mejora con respecto a lo que tenemos en el momento presente. Lo inevitable, como hemos visto, suele ser bastante desagradable. El propio Marx tendría que haber sido más consciente de esto.

Pronosticar el futuro, de todos modos, no solo es inútil, sino que puede ser también destructivo. Tener poder incluso sobre el futuro es una manera de dotarnos de una falsa sensación de seguridad. Es una táctica para escudarnos frente a la naturaleza abierta del presente, con su precariedad y su imprevisibilidad. Significa usar el futuro como una especie de fetiche, un ídolo que nos proporciona consuelo y al que nos aferramos como un niño pequeño a su manta. Es un valor absoluto que nunca nos decepciona porque, al no existir, está aislado de los vientos de la historia como un fantasma. Habrá también quien trate de monopolizar el futuro con el objeto de dominar el presente. Los verdaderos adivinos de nuestra época no son los marginados melenudos y vocingleros que vaticinan a gritos la muerte del capitalismo, sino los expertos contratados por las grandes empresas transnacionales para inspeccionar las entrañas del sistema y garantizar a sus dirigentes tras ese examen que sus ganancias van a estar seguras durante diez años más. El profeta, sin embargo, no es ningún clarividente. Es un error pensar que los profetas bíblicos pretendían predecir el futuro. Nada de eso. El profeta denuncia la codicia, la corrupción y la ambición de poder que imperan en el presente, y nos advierte que, a menos que cambiemos nuestro modo de comportarnos, quizá no tengamos futuro alguno por delante. Marx era un profeta, no un vidente.

Existe además otra razón por la que Marx recelaba de las imágenes del futuro. Y es que, en su propia época, había muchas, y casi todas eran obra de radicales perdidamente idealistas. La idea de que la historia avanza y asciende al mismo tiempo hacia un estado de perfección no es de origen izquierdista. Era un lugar común de la Ilustración del siglo XVIII, que no destacaba precisamente por su socialismo revolucionario. Reflejaba la confianza de la clase media europea en plena fase inicial y eufórica de su existencia como tal. La razón iba camino de derrotar al despotismo, la ciencia estaba apabullando a la superstición y la paz estaba poniendo en fuga a la guerra. De resultas de todo ello, la historia humana en su conjunto (lo que en la mentalidad de la mayoría de esos pensadores significaba en realidad Europa) culminaría en una situación de libertad, armonía y prosperidad comercial. Es muy

poco probable que el más célebre azote de la clase media que ha conocido la historia suscribiera semejante ilusión autosuficiente. Marx, como hemos visto, creía en el progreso y la civilización, pero consideraba también que, hasta aquel momento al menos, ambas habían demostrado ser inseparables de la barbarie y la ignorancia.

Eso no significa que Marx no aprendiera nada de pensadores utópicos como Fourier, Saint-Simon y Robert Owen. Podía ser muy rudo con ellos, pero también encomiaba algunas de sus ideas, que en ocasiones resultaban admirablemente progresistas. (No todas, claro está. Fourier, quien acuñó el término «feminismo» y cuya unidad social ideal estaba diseñada para contener exactamente a 1620 personas, creía que en la sociedad del futuro el mar se convertiría en limonada. Marx seguramente habría preferido un buen Riesling). Lo que Marx reprochaba a estos utópicos, entre otras cosas, era que creyeran que podían ganarse el favor de sus oponentes simple y puramente por medio del poder de la argumentación. La sociedad para ellos era una batalla de ideas y no un choque de intereses materiales. Marx, por el contrario, adoptó una actitud escéptica ante esa fe en el diálogo intelectual. Era consciente de que las ideas que realmente captan el interés de las personas son aquellas que surgen a partir de su rutina diaria, y no del discurso de los filósofos o de las sociedades de debate. Si queremos ver lo que los hombres y las mujeres opinan de verdad, fijémonos en lo que hacen, no en lo que dicen.

Los proyectos utópicos eran, a juicio de Marx, una distracción con respecto a las tareas políticas del presente. La energía invertida en ellos podía emplearse de forma más fructífera si se ponía al servicio de la lucha política. Como buen materialista, Marx era reacio a las ideas que se hallaban divorciadas de la realidad histórica y creía que, por lo general, algún buen motivo histórico debía de existir para tal separación. Cualquiera que tenga un poco de tiempo puede urdir elaborados planes para un futuro mejor, igual que cualquiera puede esbozar interminables proyectos para esa novela magnífica que jamás llega a escribir precisamente porque se ha pasado la vida confeccionando esbozos de la misma. El objetivo, según Marx, no es soñar con un futuro ideal, sino resolver las contradicciones del presente que impiden que ese futuro se haga realidad. Solucionado ese escollo, ya no será necesaria la gente como él.

En *La guerra civil en Francia*, Marx escribe que los obreros revolucionarios «no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno[35]». La esperanza de un futuro mejor no puede limitarse a un nostálgico «sería hermoso que…». Para que sea algo más que una fantasía vana, el futuro radicalmente diferente que nos propongamos debe ser no solo deseable, sino también factible. Y para que sea factible ha de estar anclado en las realidades del presente. No podemos soltarlo sobre el presente desde el espacio político exterior sin más. Tiene que haber una manera de escanear o radiografiar el presente que nos revele un determinado futuro encerrado como potencial en este presente. De cualquier otro modo, lo único que lograremos será que la gente desee infructuosamente, y ya sabemos que, para Freud,

quien desea en vano enferma de neurosis.

Así pues, hay fuerzas en el presente que apuntan más allá de él. El feminismo, por ejemplo, es un movimiento político activo en este momento y lugar que trabaja por alcanzar un futuro que dejaría muy atrás buena parte del presente. En el caso de Marx, es la clase obrera (una realidad del presente y, al mismo tiempo, el agente que puede transformarlo) la que constituye el enlace entre el presente y el futuro. La política emancipadora inserta la fina punta de la cuña del futuro en el corazón mismo del presente. Representa un puente entre ese momento actual y ese porvenir, un punto de intersección entre ambos. Y tanto el presente como el futuro se alimentan de los recursos del pasado, entendiendo como tales una serie de tradiciones políticas valiosas que hay que luchar por mantener vivas.

Algunos conservadores son utópicos, pero su utopía pertenece al pasado y no al futuro. A su juicio, la historia no ha sido más que un prolongado y triste declive desde una edad dorada fijada en los tiempos de Adán, Virgilio, Dante, Shakespeare, Samuel Johnson, Jefferson, Disraeli, Margaret Thatcher o prácticamente cualquier otra personalidad que acuda a nuestra imaginación. Tratan el pasado como si este fuera una especie de fetiche y, por lo tanto, hacen con él más o menos lo mismo que algunos pensadores utópicos hacen con el futuro. Lo cierto, sin embargo, es que el pasado no existe, como tampoco existe el futuro, aun cuando pueda dar la sensación de que sí. Hay también, sin embargo, conservadores que rechazan ese mito de la Caída del Hombre basándose en que cada nueva era ha sido igual de terrible que todas las anteriores. La buena noticia para ellos es que las cosas no empeoran; la mala es que no van a peor porque ya no pueden deteriorarse más. La historia está regida por la naturaleza humana, que (a) se encuentra en lamentable mal estado, y (b) es absolutamente inalterable. La mayor de las insensateces (o, mejor dicho, crueldades), según ellos, es tentar a los hombres y a las mujeres con ideales que estos y estas son constitutivamente incapaces de alcanzar. Lo único que consiguen los radicales es que la gente acabe detestándose a sí misma. Alentando la ilusión de unas metas superiores en esos hombres y mujeres, los hunden en la culpa y la desesperación.

Cierto es que partir de donde nos encontramos actualmente puede no parecer la mejor fórmula posible de transformación política. El presente se nos antoja más un obstáculo para ese cambio que una oportunidad para el mismo. Como respondería el bruto irlandés estereotípico si alguien le preguntara cómo llegar hasta la estación del tren: «Bueno, yo no empezaría desde aquí». No es una respuesta tan ilógica como algunos podrían pensar (y lo mismo podemos decir de los irlandeses en general). Significa: «Llegaría usted allí más rápido y más directo si no comenzara su recorrido desde este incómodo y apartado lugar». Es muy posible que los socialistas comprendan bien ese sentimiento. También podríamos imaginarnos lo que ese mismo irlandés proverbial comentaría al examinar la situación rusa inmediatamente después de la revolución bolchevique, con un gobierno a punto de embarcarse en la tarea de construir el socialismo en un país asediado, aislado y medio hundido en la miseria:

«Bueno, yo no empezaría desde aquí».

Pero, evidentemente, no hay otro sitio desde el que comenzar. Si queremos un futuro diferente, tendrá que ser el futuro de este presente nuestro en particular. Y la mayor parte del presente está hecho del pasado. No contamos con nada más con lo que confeccionar un futuro que no sean las pocas e inadecuadas herramientas que hemos heredado de la historia. Y son herramientas manchadas por el legado de desdicha y explotación a través del que han llegado hasta nosotros. Marx escribe en la *Crítica del programa de Gotha* que la nueva sociedad estará marcada por las manchas de nacimiento del viejo orden de cuyo seno surja. Así que no hay ningún punto «puro» desde donde empezar. Creer que sí que lo hay es la ilusión del denominado ultraizquierdismo (una «enfermedad infantil», según lo calificó Lenin), que, llevado de su celo revolucionario, rechaza todo trato con las herramientas ya comprometidas del presente: la reforma social, los sindicatos, los partidos políticos, la democracia parlamentaria, etc. Termina así por ser tan impoluto como impotente.

El futuro, pues, no es una simple añadidura al presente, como la adolescencia tampoco es algo que se agrega *a posteriori* sin más a la infancia. El primero debe de ser detectable de algún modo dentro del segundo. Eso no significa que este posible futuro vaya a tener lugar tal cual necesariamente, como tampoco podemos asegurar que un niño o una niña concretos vayan a llegar a la adolescencia (siempre podrían morir antes de leucemia, por ejemplo). Lo que sí quiere decir, sin embargo, es que, dado un presente en concreto, no todo futuro es posible. El futuro es abierto, sí, pero no del todo. No podría suceder cualquier cosa. El dónde podría estar yo dentro de diez minutos dependerá, entre otros factores, de dónde esté ahora, en este momento. Ver el futuro como un potencial dentro del presente no es lo mismo que ver un huevo como un potencial pollo. Si nadie lo aplasta ni lo hierve para una merienda campestre, el huevo devendrá en polluelo en virtud de la aplicación de una ley de la naturaleza; pero la naturaleza no garantiza que el socialismo venga a continuación del capitalismo. Son muchos los futuros diferentes que están implícitos en el presente, y algunos de ellos resultan mucho menos atractivos que otros.

Ver el futuro de este modo es, entre otras cosas, una salvaguardia frente a las falsas imágenes del mismo. Significa un rechazo, por ejemplo, a la visión «evolucionista» complaciente que entiende el futuro simplemente como más del presente, es decir, como una especie de presente ampliado. Así es, en general, cómo a nuestros gobernantes les gusta ver nuestro porvenir: mejor que lo actual, sí, aunque cómodamente instalado en una especie de continuo con él. Las sorpresas desagradables se reducirán al máximo. No habrá traumas ni cataclismos; solamente un mejoramiento constante con respecto a lo que ya tenemos. Esta visión era conocida hasta hace poco como la del «fin de la historia», justo antes de que los islamistas radicales tuvieran el feo detalle de reanudar la historia de nuevo. También podríamos llamarla la teoría «de los pececitos de colores» de la historia, pues sueña con una existencia tan segura como monótona, justo como se nos antoja que debe de

ser la vida de uno de esos habitantes de las peceras o los acuarios domésticos. Es una tesis que compra la elusión de todo lo que suene a grandes conmociones con la moneda del tedio más absoluto. Ignora, de ese modo, que aunque el futuro puede resultar ser mucho peor que el presente, lo que siempre podremos afirmar con total seguridad es que será muy diferente. Uno de los motivos por los que los mercados financieros se inflaron desproporcionadamente hace unos años es que se fundamentaron en modelos que asumían que el futuro sería muy parecido al presente.

El socialismo, por el contrario, representa en cierto sentido una ruptura decisiva con el presente. Hay que romper y rehacer la historia, no porque los socialistas sean unas bestias sanguinarias y prefieran de forma arbitraria la revolución a la reforma haciendo oídos sordos a la voz de la moderación, sino por la profundidad de la enfermedad que hay que curar. Yo utilizo el término «historia», pero Marx, en realidad, es reacio a dignificar todo lo acaecido hasta el momento con ese título. Para él, todo lo conocido hasta el momento ha sido «prehistoria» o, lo que es lo mismo, una sucesión de variantes diversas de la opresión y la explotación humanas. El único acto verdaderamente histórico sería el de romper con este deprimente relato para entrar en la historia propiamente dicha. Como socialista, uno tiene que estar preparado para exponer con cierto detalle cómo se conseguiría tal hito y qué instituciones implicaría. Pero si ese nuevo orden social es genuinamente transformador, es lógico que lo que podamos decir sobre él ahora mismo sea estrictamente limitado. A fin de cuentas, solo podemos describir el futuro en términos extraídos del pasado o del presente, y la descripción de un futuro que rompa radicalmente con el presente exigiría de nosotros jugar con los límites mismos de nuestro lenguaje. Tal y como el propio Marx comenta en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, «allí [en el futuro socialista] el contenido desborda la forma». Raymond Williams argumenta esencialmente lo mismo en su libro *Cultura y sociedad, 1780-1950* cuando escribe: «Tenemos que planificar lo que pueda planificarse con acuerdo a nuestra decisión común. Pero el énfasis en la idea de cultura es correcto cuando sirve para recordarnos que una cultura es, en esencia, imposible de planificar. Tenemos que garantizar los medios de vida y los medios de la comunidad. Pero lo que se viva a partir de ahí con esos medios es algo que no podemos saber ni describir de antemano[36]».

Y aún hay una forma más de presentar ese mismo argumento. Si todo lo que ha acontecido hasta el momento ha sido «prehistoria», esta resulta entonces bastante más predecible que lo que Marx consideraría como historia propiamente dicha. Si seccionamos un punto cualquiera de la historia pasada e inspeccionamos el corte transversal resultante, sabemos de antemano (antes incluso de mirarlo) lo que encontraremos en él. Veremos, por ejemplo, que la inmensa mayoría de los hombres y las mujeres de ese periodo cualquiera llevan una vida plagada de tremendo (y, por lo general, infructuoso) esfuerzo en beneficio de una élite dominante. Veremos también que el Estado político, en cualquiera de sus formas, está dispuesto a usar la

violencia de vez en cuando para mantener esa situación. Comprobaremos que buena parte de los mitos, la cultura y las ideas del periodo proporcionan cierta legitimación a esa situación. Hallaremos muy probablemente, también, algún que otro tipo de resistencia a semejante injusticia entre los propios explotados.

Cuesta mucho más decir qué ocurrirá, sin embargo, cuando se rompan esas cadenas que coartan el florecimiento humano. Y es que los hombres y las mujeres serán entonces mucho más libres para comportarse como deseen, dentro de los confines de su mutua responsabilidad de los unos para con los otros. Si, además, consiguen dedicar más tiempo a lo que hoy llamamos actividades de ocio y no tanto a lo que hoy conocemos como trabajo propiamente dicho, su conducta se convierte en algo mucho más difícil aún de predecir. He dicho «lo que hoy llamamos ocio» porque si de verdad empleáramos los recursos acumulados por el capitalismo para liberar a un gran número de personas de su actual carga de trabajo, no se nos ocurriría llamar «ocio» a lo que estas hicieran a partir de entonces con ese nuevo tiempo «libre». Y no lo haríamos porque el concepto mismo de ocio depende de la existencia de su opuesto (el trabajo), igual que no podríamos definir la guerra si no contáramos con cierta concepción de lo que es la paz. Deberíamos recordar, igualmente, que las actividades llamadas «de ocio» pueden llegar a ser más extenuantes y exigentes que la minería del carbón. El propio Marx así lo reconoce. Algunos izquierdistas se llevarán un buen chasco al enterarse de que el no tener que trabajar no significa necesariamente holgazanear todo el día fumando droga.

Tomemos, a modo de analogía, el ejemplo del comportamiento de las personas que se hallan en prisión. Resulta bastante fácil determinar a qué se dedican los presos a lo largo del día porque sus actividades están rigurosamente reguladas. Los celadores pueden predecir con bastante certeza dónde se encontrarán los internos a la cinco de la tarde de un miércoles, y si no son capaces de hacerlo, quizá no tarden en vérselas con el director o la directora del centro penitenciario. Cuando los convictos son liberados de vuelta a la sociedad, sin embargo, se vuelve mucho más complicado seguirles la pista, a menos que lleven encima algún tipo de dispositivo localizador. Estas personas han pasado, por así decirlo, de la «prehistoria» de su encarcelamiento a la historia propiamente dicha, lo que significa que ahora tienen libertad para determinar su propia existencia y esta no tiene ya por qué venirles determinada por fuerzas externas a ellas. Para Marx, el socialismo es el punto a partir del que empezamos de manera colectiva a determinar nuestros propios destinos. Es la democracia tomada totalmente en serio, y no la democracia entendida (mayormente) como una farsa política. Y el hecho de que las personas sean más libres significa que resultará más difícil predecir qué estarán haciendo a las cinco de la tarde del miércoles siguiente.

Un futuro verdaderamente diferente no sería ni una mera prolongación del presente ni una ruptura absoluta con este. Si fuera una ruptura absoluta, ¿cómo íbamos a reconocerlo? Pero, por otra parte, si pudiéramos describirlo bastante bien

con los términos del presente, ¿en qué sería auténticamente distinto? La idea que Marx tiene de la emancipación rechaza tanto las continuidades sin sobresaltos como las rupturas totales. En ese sentido puede decirse de él que es una criatura de lo más raro: un visionario que es, además, un sobrio realista. Se aparta de las fantasías sobre el futuro para centrarse en el prosaico funcionamiento del presente; pero es precisamente aquí donde encuentra un futuro sumamente enriquecido que desatar. Su visión del pasado es más sombría que la de muchos pensadores, pero también se manifiesta más esperanzado que la mayoría de ellos acerca de lo que está por venir.

Realismo e imagen del futuro van de la mano en Marx: ver el presente tal como es en verdad es verlo a la luz de su posible transformación. Si no, sencillamente no lo estamos viendo de la forma debida, del mismo modo que no comprenderíamos del todo lo que significa ser un bebé sin antes darnos cuenta de que se trata de un adulto en potencia. El capitalismo ha dado origen a capacidades y posibilidades extraordinarias que, al mismo tiempo, ahoga. Ese es el motivo por el que Marx puede mostrarse esperanzado sin erigirse en un iluso adalid del Progreso; el mismo por el que puede ser crudamente realista sin caer en el cinismo ni en el derrotismo. Es propio de la visión trágica de las cosas el mirar lo peor fijamente a los ojos para alzarse sobre él a través de ese acto mismo de encaramiento. Ya hemos visto que Marx es, en ciertos sentidos, un pensador trágico, que no pesimista.

Los marxistas son, por una parte, unos tipos realistas que se muestran escépticos ante cualquier moralismo elevado y recelan del idealismo. Dotados de una mentalidad suspicaz por naturaleza, tienden a buscar los intereses materiales que se ocultan latentes bajo la embriagadora retórica política. Están alerta ante las monótonas (y a menudo innobles) fuerzas que subyacen a los mensajes devotos y los proyectos y las visiones sentimentales. Pero su actitud se debe a su deseo de ver a los hombres y a las mujeres libres de esas fuerzas, convencidos como están (los marxistas) de que las personas en general son capaces de mejores cosas. Por lo tanto, combinan su pragmatismo con una gran fe en la humanidad. El materialismo es demasiado realista como para dejarse engañar por la retórica sentimental, pero demasiado esperanzado también en que las cosas podrían mejorar como para caer en el cinismo. Ha habido combinaciones ciertamente peores en la historia de la humanidad.

Recuerdo ahora aquel vistoso eslogan de los estudiantes del mayo del 68 en París: «¡Seamos realistas, pidamos lo imposible!». Pese a su carácter hiperbólico, el lema es bastante preciso. Lo que, hablando en términos realistas, se necesita para reparar la sociedad está fuera del alcance de las capacidades del sistema imperante y, en ese sentido, es imposible. Pero resulta realista creer que, en principio, el mundo podría mejorar considerablemente. Quienes se mofan de la posibilidad de un cambio social a gran escala son unos fantasiosos en toda regla. Los verdaderos soñadores son aquellos que niegan que jamás pueda producirse otra cosa que no sean cambios paulatinos y graduales. Este pragmatismo supuestamente realista tiene tanto de

autoengaño como creerse la reencarnación de la reina María Antonieta. Son personas que corren continuamente el riesgo de ser pilladas a contrapié por la historia. En la época feudal, por ejemplo, había ideólogos que negaban que un sistema económico tan «antinatural» como el capitalismo pudiera arraigar nunca. También hay otros personajes que se engañan tristemente a sí mismos y que, en sus alucinaciones, creen advertir que, si se le dedica más tiempo y esfuerzo, el capitalismo terminará por legarnos un mundo de abundancia para todos y todas. Para ellos, el hecho de que no nos lo haya legado todavía se debe sencillamente a un lamentable accidente histórico. No entienden que la desigualdad es tan consustancial al capitalismo como el narcisismo y la megalomanía lo son a Hollywood.

Lo que Marx detecta en el presente es un choque mortal de intereses. Pero precisamente allí donde un pensador utópico podría exhortarnos a alzarnos por encima de tales conflictos en nombre del amor y la fraternidad humana, Marx adopta una línea argumental muy distinta. Él cree ciertamente en el amor y la fraternidad, pero no piensa que vayan a conseguirse a través de una armonía fingida. Los explotados y los desposeídos no deben renunciar a sus intereses, pues eso es precisamente lo que sus amos quieren que hagan, sino defenderlos hasta sus últimas consecuencias. Solo entonces podrá surgir finalmente una sociedad que trascienda el interés propio particular. Nada de malo tiene el ser interesados cuando la alternativa consiste en abrazarse a las cadenas que nos atan, obedeciendo a un falso espíritu de abnegación.

A muchos críticos de Marx les resulta seguramente desagradable este énfasis suyo en los intereses de clase. Pero, en ese caso, no pueden afirmar al mismo tiempo que la del autor alemán es una visión imposiblemente optimista de la naturaleza humana. Solo partiendo de este presente sin redimir, sometiéndonos a su degradada lógica, tenemos alguna esperanza de movernos con él y trascenderlo. Esto también se corresponde con el espíritu tradicional de la tragedia. Únicamente aceptando que las contradicciones están en la naturaleza misma de la sociedad de clases (y no negándolas en base a un espíritu de sereno desinterés) seremos capaces de desbloquear la riqueza humana que tales contradicciones mantienen recluida. Es en aquellos puntos en los que la lógica del presente hace agua y queda atrapada en un callejón sin salida, presa de la incoherencia, donde Marx de manera sorprendente atisba el contorno de un futuro transfigurado. La verdadera imagen del porvenir es el fracaso del presente.

El marxismo, a juzgar por las quejas de tantos y tantos de sus críticos, tiene una visión muy idealizada de la naturaleza humana. Sueña neciamente con un futuro en el que reinarán la camaradería y la cooperación universales. La rivalidad, la envidia, la desigualdad, la violencia, la agresividad y la competencia habrán quedado erradicadas para siempre de la faz de la tierra. O eso dicen ellos, porque lo cierto es

que apenas hay una sola palabra en los escritos de Marx que sustente esa extravagante interpretación de sus tesis. Aun así, muchos de esos críticos continúan negándose a dejar que la realidad estropee sus peculiares argumentos. Están convencidos de que Marx previó el advenimiento de un estado conocido como comunismo, caracterizado por semejante nivel de virtud generalizada que hasta el arcángel san Gabriel habría tenido problemas para estar a su altura. Y están convencidos de que, con ello, Marx ignoró deliberada o descuidadamente esa imperfecta, torcida y perpetuamente descontenta condición conocida como naturaleza humana.

Los marxistas han respondido a esa acusación arguyendo que si Marx hizo caso omiso de la naturaleza humana fue porque no creía en semejante idea. Desde su punto de vista, el concepto de naturaleza humana no es más que un modo de mantenernos políticamente en nuestro lugar. Da a entender que los seres humanos son criaturas débiles y corruptas que se mueven por el puro interés particular; que esto es una constante a lo largo de la historia, y que dicha constante es la picota sobre la que todo intento de cambio radical termina descabezado. La de que «es imposible cambiar la naturaleza humana» es una de las objeciones más habituales a la política revolucionaria. Frente a ella, algunos marxistas han hecho especial hincapié en el hecho de que no existe ningún núcleo central supuestamente inalterable en la personalidad de los seres humanos. En su opinión, es nuestra historia y no nuestra naturaleza la que nos hace ser lo que somos, y dado que la historia es cambio, siempre podremos transformarnos a nosotros mismos modificando nuestras condiciones históricas.

Marx no estaba completamente de acuerdo con este argumento «historicista». Prueba de ello es que sí creía en la existencia de una naturaleza humana, y con toda razón, según sostiene Norman Geras en un excelente librito[37]. Pero no concebía que esta anulara la importancia del individuo. Al contrario: él consideraba, más bien, que uno de los rasgos paradójicos de nuestra naturaleza común era que cada uno de nosotros estuviera individuado de forma única y singular. En sus primeros escritos, Marx se refiere a lo que él llama un «ser de la especie» humana, que es en el fondo una versión materialista de la naturaleza humana. Así, debido a la naturaleza de nuestro cuerpo material, somos animales necesitados, trabajadores, sociables, sexuales, comunicativos y expresivos que nos necesitamos mutuamente para sobrevivir, pero que, además, hallamos un sentimiento de realización en esa camaradería, más allá de su utilidad social. Permítanme citar aquí un anterior comentario mío: «Si otra criatura es capaz en principio de hablarnos, comprometerse en un trabajo material junto a nosotros, interactuar sexualmente con nosotros, produce algo que se parece vagamente al arte en el sentido en que aparece razonablemente insustancial, sufre, bromea y muere, entonces podemos deducir de esos hechos biológicos un gran número de consecuencias morales e incluso políticas[38]». Este argumento, que recibe técnicamente el nombre de antropología

filosófica, está bastante pasado de moda en nuestros días, pero fue el defendido por Marx en su obra temprana y no parece haber ningún motivo de peso para pensar que lo abandonara posteriormente.

Así pues, nuestro carácter de criaturas laboriosas, deseosas y lingüísticas es el que nos otorga la capacidad de transformar nuestras condiciones en el proceso que conocemos con el nombre de historia. Y al tiempo que cambiamos estas, nos transformamos a nosotros mismos también. El cambio, por decirlo de otro modo, no es el opuesto de la naturaleza humana; el cambio es posible gracias a que somos seres creativos, indeterminados e inacabados. Esto es algo que, hasta donde sabemos, no podemos decir de los armiños. Por la naturaleza de su propio cuerpo material, los armiños carecen de historia. Tampoco tienen política, a menos que la estén manteniendo astutamente oculta a nuestros ojos. No hay razón para temer que un día se decidan a dominarnos (aun cuando probablemente lo harían mucho mejor que nuestros dirigentes actuales). Hasta donde nuestro conocimiento alcanza, no pueden ser socialdemócratas ni ultranacionalistas. Los seres humanos, sin embargo, sí son animales políticos por su propia naturaleza, no solo porque conviven en comunidad, sino porque necesitan un sistema que regule su vida material. También precisan de un sistema que regule sus vidas sexuales. Uno de los motivos de esto último es que, sin tal regulación, la sexualidad podría resultar demasiado perturbadora a nivel social. El deseo no respeta, por ejemplo, las distinciones sociales. Pero esa es también una de las razones por las que los seres humanos necesitan la política. El modo de producción de su existencia material ha entrañado hasta la fecha explotación y desigualdad, así que hace falta un sistema político para contener los conflictos resultantes. También cabe esperar que los animales humanos cuenten con diversas formas simbólicas con las que representarse todo esto a sí mismos, ya las llamemos arte, mitología o ideología.

Marx entiende que nuestras naturalezas materiales nos dotan de ciertas facultades y capacidades. Y nunca somos tan humanos como cuando disponemos de la libertad para realizar esas facultades como un fin en sí mismas, y no por una finalidad puramente utilitaria. Esas facultades y capacidades siempre son específicas de la situación y la trayectoria históricas, pero tienen una base en nuestro cuerpo, y algunas apenas se modifican de una cultura humana a otra. Dos individuos de culturas muy diferentes que no hablen la misma lengua pueden cooperar con bastante facilidad en la realización de tareas prácticas. Esto es así porque el cuerpo físico que ambos tienen en común genera su propio conjunto de supuestos, expectativas e interpretaciones[39]. Todas las culturas humanas conocen la pena y el éxtasis, el trabajo y la sexualidad, la amistad y la enemistad, la opresión y la injusticia, la enfermedad y la mortalidad, el parentesco y el arte. Es cierto que, a veces, conocen estas cosas dentro de estilos culturales muy distintos. Morir no es lo mismo en Madrás que en Manchester. Pero

morimos de todos modos. El propio Marx escribe en los *Manuscritos económicos y filosóficos* que «el hombre, como ser objetivo sensible, es por eso mismo un ser sufriente, y como siente que sufre, es un ser apasionado». La muerte, a su juicio, es una cruel victoria de la especie sobre el individuo. A los hombres y a las mujeres, según escribe en El capital, les importa que su muerte sea prematura o que su vida se acorte más de lo necesario por culpa del trabajo extenuante, o que les afecten los accidentes, las lesiones o las enfermedades. El comunismo tal vez ambicione el fin del trabajo agotador, pero cuesta creer que Marx imaginara un futuro orden social sin accidentes, lesiones ni enfermedades, cuando él mismo tampoco preveía la desaparición de la muerte.

Si no compartiéramos tanta humanidad básica común, el proyecto socialista de cooperación global sería en vano. Marx habla en el primer volumen de El capital «de la naturaleza humana en general y luego de la naturaleza humana modificada históricamente en cada época[40]». Hay mucho en los seres humanos que apenas varía a lo largo de la historia, pero esta es una realidad que el posmodernismo o bien niega, o bien desdeña por considerarla trivial. Y la niega o la desdeña, en parte, porque tiene un prejuicio irracional en contra de la naturaleza y la biología, en parte también, porque piensa que toda referencia a la existencia de naturalezas viene a ser una forma de negar el cambio[41], y finalmente, porque tiende a ver todo cambio como algo positivo y toda permanencia como algo negativo. En este último extremo coincide con los «modernizadores» capitalistas que tanto abundan por todo el mundo. La verdad —demasiado banal como para que los intelectuales sepan apreciarla— es que algunos cambios son catastróficos y ciertos tipos de permanencia son muy deseables. Sería una lástima, por ejemplo, que todos los viñedos de Francia ardieran mañana mismo en un terrible incendio, del mismo modo que sería una pena que una sociedad no sexista no lograra mantenerse en pie durante más de tres semanas.

Los socialistas hablan a menudo de opresión, injusticia y explotación. Pero si eso fuera lo único que la humanidad ha experimentado desde siempre, nunca lograríamos identificar todas esas cosas como tales. Simplemente creeríamos que son nuestra condición natural. Puede que ni tuviéramos nombres específicos para ellas. Para percibir una relación como explotadora necesitamos tener cierta idea de cómo sería una relación no explotadora. No hace falta invocar el concepto de naturaleza humana para tener tal idea. Basta con que apelemos a factores históricos. Pero, aun así, no deja de ser plausible afirmar que hay rasgos de nuestra naturaleza que actúan como una especie de norma en ese sentido. Todos los seres humanos, por ejemplo, nacemos «prematuramente». Desde nuestro nacimiento, transcurre un largo periodo durante el que somos incapaces de valernos por nosotros mismos y, por consiguiente, necesitamos de una prolongada fase de crianza. (Según algunos psicoanalistas, es precisamente esta inusualmente dilatada experiencia de atención y cuidados recibidos la que causa estragos en nuestra psique en etapas posteriores de la vida. Si los bebés pudieran ponerse de pie y salir andando a buscarse la vida nada más nacer, nos

evitaríamos mucho sufrimiento adulto… y no solo porque nuestro sueño ya no volvería a ser perturbado por el llanto a pleno pulmón de esos mocosos). Incluso aunque los cuidados que reciban sean pésimos, los niños pequeños se imbuyen enseguida de cierta noción de lo que significa cuidar y preocuparse de los demás. Ese es uno de los motivos por los que, más adelante, son capaces de detectar si todo un modo de vida es cruelmente indiferente a las necesidades humanas o no. En este sentido, podemos, pues, trascender nuestra condición de seres nacidos prematuramente y avanzar hasta el espacio de la política.

Las necesidades que resulta esencial cubrir para nuestra supervivencia y nuestro bienestar, como las de alimentarnos, mantenernos calientes, tener un techo bajo el que cobijarnos, disfrutar de la compañía de otras personas, no ser esclavizados ni objeto de abusos, etc., pueden servir de base para la crítica política, pues, a partir de ellas sabemos que toda sociedad que no cumpla con tales mínimos tendrá claras carencias. Evidentemente, siempre podemos censurar tales sociedades basándonos en motivos más locales o culturales. Pero aducir que incumplen algunas de las exigencias más fundamentales de nuestra naturaleza es un argumento que tiene aún más fuerza. Es un error, pues, creer que el concepto de naturaleza humana es una simple disculpa para mantener el *statu quo*; puede actuar también como un poderoso desafío al estado de cosas vigente.

En algunas de sus primeras obras, como, por ejemplo, en los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844, Marx se reafirma en esa tesis tan pasada de moda en la actualidad según la cual nuestro modo de ser en cuanto animales materiales que somos puede indicarnos algo importante acerca de cómo deberíamos vivir. Hay un cierto sentido en el que podemos ligar directamente el cuerpo humano con cuestiones del ámbito de la ética y la política. Si los seres humanos son criaturas que buscan su propia realización, necesitan entonces tener la libertad de satisfacer sus necesidades y expresar sus facultades. Pero si, además, son animales sociales, que viven junto a otros seres que también ansían expresarse, tienen igualmente la necesidad de evitar un choque interminable y destructivo entre esas facultades de todos ellos. Este es, en realidad, uno de los problemas de más difícil solución de la sociedad liberal, en la que se supone que los individuos son libres, sí, pero libres (entre otras cosas) de echarse al cuello los unos de los otros. El comunismo, por el contrario, organiza la vida social de tal manera que los individuos sean capaces de realizarse en (y a través de) la realización de otros individuos. Por citar las palabras de Marx en El manifiesto comunista, «el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos[42]». En este sentido, el socialismo no es un simple rechazo de la sociedad liberal y del apasionado compromiso de esta con la idea del individuo, sino que la toma como base y la completa. Al hacerlo, pone de manifiesto algunas de las contradicciones del liberalismo (donde la libertad de uno solo puede florecer a expensas de la del otro) y cómo pueden resolverse. Solo a través de otros podemos llegar a ser verdaderamente nosotros mismos. Esto supone un

enriquecimiento de la libertad individual y no una disminución de la misma. Cuesta imaginar una ética mejor. A nivel personal, es lo que conocemos como amor.

Merece la pena poner de relieve el interés de Marx por el individuo, pues se contradice claramente con la caricaturización que se hace habitualmente de su obra. Según esa parodia, el del marxismo es un mundo de colectivos anónimos que no muestran la menor consideración por la vida personal. Pero nada podría estar más lejos, en realidad, del verdadero pensamiento de Marx. Se podría decir incluso que el libre florecimiento de los individuos es el objeto exclusivo de sus ideas políticas, siempre y cuando recordemos que esos individuos deben hallar una vía de florecimiento en común. Afirmar la individualidad propia de la persona, escribió en *La sagrada familia*, es «la manifestación vital de [su] esencia». Podría decirse que esta es la moral de Marx de principio a fin.

Hay sobradas razones para sospechar que jamás podrá haber una conciliación completa entre individuo y sociedad. El sueño de una unión orgánica entre ambos es una fantasía propia de espíritus generosos. Siempre habrá conflictos entre mi realización y la de los demás, o entre lo que se me exige como ciudadano y lo que yo de verdad quiero hacer. Esas contradicciones manifiestas son los elementos básicos de la tragedia y solamente la tumba —que no el marxismo— puede sustraernos a esa condición. La pretensión de libre desarrollo personal de todos los individuos que Marx expone en *El manifiesto comunista* jamás podrá llevarse a cabo de forma plena. Como todos los más bellos ideales, es un objetivo hacia el que apuntar, pero no un estado que pueda alcanzarse literalmente. Los ideales son señales o indicadores, no entidades tangibles. Nos indican el camino a seguir. Quienes se burlan de los ideales socialistas harían bien en recordar que tampoco el libre mercado puede realizarse a la perfección. Sin embargo, eso no disuade a los liberales de defenderlo. El hecho de que no exista ninguna democracia intachable tampoco nos empuja a la mayoría de nosotros a conformarnos con la tiranía en su lugar. Ni renunciamos a seguir esforzándonos por alimentar a los hambrientos del mundo simplemente porque sepamos que algunos de ellos habrán perecido antes de que podamos aliviarlos. Algunos de aquellos y aquellas que afirman que el socialismo es inviable están convencidos de que pueden erradicar la pobreza, solucionar la crisis del calentamiento global, difundir la democracia liberal en Afganistán y resolver los conflictos del mundo a base de resoluciones de las Naciones Unidas. Tareas de tan descomunales proporciones como las anteriores entran, según esas personas, dentro de lo cómodamente posible. Solo el socialismo, por alguna misteriosa razón, está fuera de nuestro alcance.

Resulta más sencillo alcanzar la meta de Marx, sin embargo, cuando no hay que depender de que todo el mundo sea moralmente espléndido todo el tiempo. El socialismo no es una sociedad que exija de sus ciudadanos y sus ciudadanas una virtud resplandeciente. No implica que tengamos que estar todos fundidos en un abrazo permanente, como en una especie de orgía de unidad y camaradería. Y no lo

implica por una sencilla razón: porque los mecanismos que harían posible nuestra aproximación a la meta de Marx estarían incorporados en realidad en las instituciones sociales mismas. No dependerían principalmente de la buena voluntad del individuo. Tomemos, por ejemplo, el concepto de cooperativa autogestionada (que era, al parecer, la unidad productiva clave del futuro socialista, según Marx). La aportación de una persona a esa organización le reporta cierto tipo de realización individual, pero también contribuye al bienestar de las otras personas y esto gracias, simplemente, a cómo se ha organizado esa institución. No es necesario que me embarguen sentimientos de ternura hacia mis compañeros y compañeras de trabajo, ni que me entregue a una especie de frenesí altruista cada dos horas. Mi propia realización ayuda a potenciar la de ellos y ellas, simplemente porque la cooperación, el reparto de beneficios, el igualitarismo y la gestión en común forman parte de la naturaleza misma de esa unidad de producción. Es una cuestión de estructura, no de virtud personal. No hace falta una raza de Cordelias para sacarla adelante.

Para ciertos fines socialistas, pues, no importa que yo sea el más vil gusano de Occidente. Tampoco importa si considero que mi trabajo como bioquímico empleado por una compañía farmacéutica privada es o no una gloriosa contribución al avance de la ciencia y al progreso de la humanidad. La realidad seguirá siendo que el principal objeto de mi trabajo es generar ganancias para un puñado de tiburones sin escrúpulos que probablemente cobrarían a sus propios hijos pequeños diez dólares por una aspirina si pudieran. Lo que yo crea no tiene relevancia en uno ni en otro caso. El sentido de mi trabajo viene determinado por la institución.

Cabría esperar, pues, que toda institución socialista tuviera también sus oportunistas, sus aduladores, sus abusones, sus tramposos, sus holgazanes, sus parásitos, sus gorrones y hasta algún que otro psicópata ocasional. Nada hay en los escritos de Marx que dé a entender que esto no sería así. Además, si el comunismo consiste en la participación de todos y todas en la vida social y en la máxima medida de lo (en ellos y en ellas) posible, es de esperar también que aumenten los enfrentamientos en lugar de disminuir, ya que serán más los individuos implicados en la acción. El comunismo no anunciaría el fin del conflicto humano. Solo el fin literal de la historia podría hacer algo así. Seguirían existiendo la envidia, la agresividad, la dominación, el carácter posesivo y la competitividad. Lo que sucede es que ya no podrían asumir las formas que asumen bajo el capitalismo, y no porque la virtud humana sería superior en ese caso, sino porque habrían cambiado las instituciones.

Esos vicios, pues, ya no irían ligados como van hoy a la explotación de la mano de obra infantil, la violencia colonial, las desigualdades sociales atroces y la competencia económica feroz. Tendrían que asumir una forma distinta. Las sociedades tribales han padecido sobradas dosis de violencia, rivalidades y hambre de poder, pero nada de esto adopta en ellas la forma de las guerras imperiales, la competencia de libre mercado o el desempleo masivo, porque estas instituciones no existen entre los nuer o los dinka. Hay gente mala por dondequiera que miremos,

pero solamente algunos de esos rufianes morales gozan de una posición que les permite robar dinero de los fondos de pensiones o atiborrar los medios de comunicación de propaganda política mentirosa. La mayoría de matones no están en situación de hacer algo así y tienen que conformarse con ir colgando a sus víctimas de ganchos de carnicería. En una sociedad socialista, nadie gozaría de semejante posición, pero no porque todo el mundo se fuese a volver angelical de pronto, sino porque no habría fondos de pensiones privados ni medios de comunicación privados. Los villanos de Shakespeare tendrían que dar salida a su maldad de otro modo que no fuera disparando proyectiles sobre los refugiados palestinos. Nadie puede ser un abusivo magnate de la empresa privada si no hay empresas privadas con las que abusar. Si acaso, tendrá que conformarse con abusar de los esclavos, los cortesanos o los compañeros de trabajo del Neolítico, según la época que le haya tocado en suerte.

Consideremos también, por ejemplo, la práctica de la democracia. Es verdad que siempre hay egoístas redomados que tratan de intimidar a los demás, así como personas que intentan sobornar o persuadir a otras con todas las artimañas posibles para llegar al poder. Pero la democracia es, en general, un conjunto de salvaguardias incorporadas frente a tales conductas. Mediante mecanismos como el principio de «una persona, un voto», los presidentes, las enmiendas, la rendición de cuentas, el «debido proceso», la soberanía de la mayoría y otros por el estilo, tratamos de poner todo de nuestra parte para que los abusones no se impongan. De vez en cuando, sí se salen con la suya. Pueden llegar incluso a corromper todo el proceso. Pero contar con unos procedimientos establecidos significa que, la mayoría de las veces, se verán obligados a someterse al consenso democrático. La virtud, por así decirlo, está incorporada a los procedimientos; no queda al albur del carácter individual. No hace falta incapacitar físicamente a las personas para la violencia para poner fin a una guerra. Basta con las negociaciones, los desarmes, los tratados de paz, las supervisiones, etc. Esto puede ser difícil. Pero no es ni la mitad de complicado de lo que sería criar a una raza de personas que no pudieran reprimir el vómito o los desvanecimientos ante el más mínimo signo de agresividad.

Así pues, el marxismo no promete la perfección humana. Ni siquiera promete abolir el trabajo duro. Marx creía, al parecer, que, incluso en condiciones de abundancia, continuaría resultando esencial una cierta dosis de trabajo desagradable. La maldición de Adán seguirá pesando sobre todos nosotros incluso en el reino de la prodigalidad. Lo que sí promete el marxismo es la solución de las contradicciones que actualmente impiden que comience la historia propiamente dicha, con toda la libertad y la diversidad que la caracterizarán.

De todos modos, los fines del marxismo no son únicamente materiales. Para Marx, el comunismo significa el fin de la escasez y, al mismo tiempo, el del trabajo más opresivo. Pero la libertad y el tiempo libre que tal abolición pondría en manos de los hombres y de las mujeres podrían entonces servirles de contexto para un florecimiento espiritual más pleno. Bien es verdad que, como ya hemos visto, el

desarrollo espiritual y el material no siempre van de la mano, ni mucho menos. Solo hay que mirar a Keith Richards para comprobarlo. Hay muchas formas de exuberancia material que resultan letales para el espíritu. Pero no es menos cierto que una persona no tiene libertad para ser lo que quiera cuando, al mismo tiempo, se está muriendo de hambre, está sometida a una opresión acuciante o ve impedido su crecimiento moral por una vida entera de trabajo pesado y casi insoportable. Los materialistas no niegan lo espiritual, sino que nos recuerdan que la realización del espíritu precisa de ciertas condiciones materiales. Dichas condiciones no garantizan nuestra satisfacción espiritual. Pero esta no puede tener lugar sin aquellas.

Los seres humanos no dan lo mejor de sí cuando sufren condiciones de escasez, ya sean naturales o artificiales. La privación engendra violencia, miedo, avaricia, ansiedad, actitudes posesivas, dominación y antagonismos mortales. Si los hombres y las mujeres viviesen en condiciones de abundancia material, liberados de esas agobiantes presiones, tenderían a mostrarse como mejores seres morales que en la actualidad, o al menos, eso es lo que cabría esperar. No podemos estar seguros de ello porque nunca hemos conocido tales condiciones. Todo esto es lo que Marx tiene en mente cuando proclama en *El manifiesto comunista* que toda la historia ha sido la historia de la lucha de clases. Y aun en las mencionadas condiciones de abundancia, quedarían todavía otras muchas cosas que despertarían nuestra preocupación, nuestra agresividad o nuestro instinto posesivo. No íbamos a transmutarnos en ángeles así porque sí. Pero sí se habrían suprimido algunas de las raíces causales de nuestras deficiencias morales. En la medida en que eso es así, resulta en el fondo razonable afirmar que una sociedad comunista tendería en general a producir mejores seres humanos que los que podemos reunir en este momento. Eso sí, seguirían siendo falibles, proclives al conflicto y, en ocasiones, brutales y malévolos.

Los cínicos que dudan de que tal progreso moral sea posible deberían detenerse un momento a pensar en la diferencia entre la quema de brujas y las manifestaciones a favor de la igualdad salarial para las mujeres. El cambio producido no significa que nos hayamos vuelto todos más delicados, sensibles y humanitarios que en la época medieval (bastaría con poner de manifiesto también la diferencia entre los arcos y las flechas de entonces y los misiles de crucero de ahora). Lo que quiero decir con todo esto no es que la historia en su conjunto haya mejorado desde el punto de vista moral, sino simplemente que hemos efectuado grandes progresos en ciertos ámbitos. Tan sobriamente realista resulta reconocer ese hecho como razonable puede ser afirmar que, en ciertos aspectos, hemos sufrido un deterioro desde los tiempos de Robin Hood. No existe ningún gran relato del Progreso, como tampoco hay ningún cuento de hadas del Declive.

Cualquiera que haya visto a un niño pequeño arrebatar un juguete a su hermano o hermana al desgarrador grito de «¡es mío!» sabrá lo profundamente insertadas en la mente humana que están las raíces de la rivalidad y la actitud posesiva. Hablamos de unos hábitos culturales, psicológicos e incluso evolutivos muy incrustados que

ningún cambio institucional logrará variar por sí solo. Pero el cambio social no depende de que todos y todas revolucionemos nuestras actitudes de un día para otro. Tomemos el ejemplo de Irlanda del Norte. La paz no llegó a esa tumultuosa región porque los católicos y los protestantes abandonaran por fin su antagonismo de siglos y se estrecharan en un cariñoso abrazo. Nada de eso. Algunos de ellos seguirán detestándose mutuamente hasta el futuro más lejano imaginable. Los cambios en la conciencia sectaria tienen siempre tendencia a ser muy lentos, geológicamente lentos incluso. Pero, en cierto sentido, eso no importaba tanto como pudiera parecer. Lo que sí importaba de verdad era garantizar un acuerdo político cuyo cumplimiento pudiera ser minuciosamente aplicado y verificado, y que permitiera una hábil evolución posterior en un contexto de fatiga popular generalizada tras treinta años de violencia.

Ese, no obstante, solo es un cariz de la historia. Y es que la realidad nos dice que, contemplados a lo largo de periodos prolongados, los cambios institucionales sí tienen efectos profundos en las actitudes humanas. Casi todo lo conseguido durante la historia de las reformas penales progresistas fue objeto de enconada resistencia en su momento; pero hoy tenemos tan asumidos todos esos cambios que nos repugna la sola idea de ejecutar a los asesinos quebrándoles los huesos sobre una rueda. Esas reformas se han incorporado ya a nuestra psique. Lo que de verdad modifica nuestra visión del mundo no son tanto las ideas en sí como aquellas ideas que están integradas en la práctica social rutinaria. Si cambiamos esa práctica (cosa que puede resultar tremendamente difícil de hacer), es probable que acabemos transformando nuestro modo de ver.

La mayoría de nosotros no tenemos que ser obligados a la fuerza a no orinar en calles transitadas. Como hay una ley que lo prohíbe, y como está mal considerado socialmente, no hacerlo se ha convertido en algo que nos resulta natural. Eso no significa que ninguno de nosotros no lo haga nunca (basta fijarse en los centros de las ciudades justo después de la hora de cierre de los *pubs*). Lo que ocurre es que es mucho menos probable que nos comportemos así de lo que sería si tal acción fuera considerada el súmmum de la elegancia. La norma británica que obliga a conducir por la izquierda no incita en los habitantes de las Islas un apetito descontrolado por circular por la derecha. Las instituciones moldean nuestra experiencia interior. Son instrumentos de reeducación. Nos estrechamos la mano en nuestro primer encuentro, en parte, porque así lo marca la convención, pero, en parte también, porque al ser el modo convencional de actuar, sentimos el impulso de hacerlo.

Estos cambios de hábitos llevan tiempo. El capitalismo tardó unos cuantos siglos en erradicar ciertas formas de sentir heredadas del feudalismo, y cualquier turista apostado en el exterior del palacio de Buckingham bien podría pensar que ciertos ámbitos cruciales no han recibido aún la atención debida. Quiero creer que no se tardaría tanto en producir un orden social en el que los colegiales y las colegialas no salieran de su asombro al enterarse de que, en un tiempo pasado, millones de personas pasaban hambre mientras que unas pocas daban de comer caviar a sus

perritos falderos. Tal idea sería tan ajena y repulsiva para ellos y para ellas como lo es para nosotros la de destripar a un hombre por hereje.

Esta mención de los escolares sirve para plantearnos una cuestión importante. Muchos niños y niñas de hoy en día son fervientes ecologistas. Para ellos, el matar focas a palos o la contaminación atmosférica son desgracias que ven con horror y asco. Algunos se sentirían incluso escandalizados si alguien arrojara algún tipo de desperdicio al suelo. Y esto es algo que se ha conseguido fundamentalmente a base de educación: no solo por la acción de la enseñanza formal, sino también por la influencia de nuevas formas de pensar y de sentir sobre una generación en la que los viejos hábitos en materia de sentimientos no están tan arraigados como en otras anteriores. Nadie dice que esto vaya a salvar el planeta, y sigue siendo igual de cierto que hay aún niños que estarían encantados de machacarle la cabeza a un tejón. Pero he ahí, de todos modos, una prueba de cómo la educación puede modificar actitudes y engendrar nuevas formas de conducta.

Siempre es posible, pues, la educación política. En un congreso que tuvo lugar en Gran Bretaña a comienzos de la década de 1970, hubo un debate en torno a la existencia o no de ciertos rasgos humanos universales. Un hombre se levantó y no se le ocurrió nada mejor que decir: «Bueno, todos tenemos testículos». Entonces, una mujer también presente en la sala exclamó: «¡No, nosotras no!». Por entonces el feminismo estaba aún en sus comienzos en Gran Bretaña y este último comentario fue recibido por muchos de los hombres allí presentes como una mera excentricidad. Incluso algunas de las mujeres parecían abochornadas por aquella exclamación. Apenas unos años más tarde, si un hombre hubiera pronunciado un exabrupto como aquel en público, bien podría haberse convertido rápidamente en la excepción a su propia afirmación.

En la Europa medieval y de comienzos de la Edad Moderna, la avaricia era considerada como el más vil de los vicios. Entre aquello y el eslogan «¡La codicia es buena!», puesto de moda por Wall Street, ha mediado un intenso proceso de reeducación. Y los que lo llevaron a cabo en un primer momento no fueron los maestros de escuela ni los propagandistas, sino los cambios acaecidos en nuestros modos materiales de vida. Aristóteles creía que la esclavitud era algo natural, aun cuando otros pensadores de la Antigüedad no pensaran lo mismo. Pero también consideraba contrario a la naturaleza humana orientar la producción económica a la búsqueda del lucro y la rentabilidad, una opinión ni mucho menos compartida por personas como Donald Trump. (Aristóteles, por cierto, mantenía esa postura por una razón interesante. Creía que lo que Marx llamaría siglos después el «valor de cambio» —el cómo una mercancía puede ser intercambiada por otra y esta por otra más y así indefinidamente— implica una forma de infinitud que resultaba ajena a la naturaleza finita y humana de las personas). Algunos ideólogos medievales entendían que el lucro era antinatural porque, para ellos, la naturaleza humana significaba la naturaleza feudal. Los cazadores-recolectores probablemente veían con los mismos

malos ojos cualquier posibilidad de otro orden social que no fuera el suyo. Alan Greenspan, expresidente de la Reserva Federal de Estados Unidos, creyó durante buena parte de su vida profesional en activo que los llamados mercados libres estaban arraigados en la mismísima naturaleza humana, una idea tan absurda como suponer que la admiración por Cliff Richard es parte intrínseca también de esa naturaleza. Los mercados libres constituyen, en realidad, una invención histórica reciente y, durante mucho tiempo, estuvieron confinados a una región minoritaria del planeta.

También quienes dicen que el socialismo es contrario a la naturaleza humana se pronuncian en ese sentido porque, desde su limitado punto de vista, identifican esa naturaleza con el capitalismo. Según ellos, pues, los tuareg del Sahara central son unos emprendedores capitalistas en lo más hondo de su ser. Por muy callado que se lo tengan, nada les gustaría más que montar un banco de inversiones. Desde ese punto de vista, que los tuareg ni siquiera conozcan el concepto mismo de banco de inversiones no viene al caso. Pero lo cierto es que no es posible desear algo de lo que no se tiene noción alguna. Yo no puedo anhelar convertirme en un agente de bolsa si soy un esclavo ateniense. Podré ser voraz y codicioso, y podré estar devotamente entregado a mi propio interés particular. Pero no podré ser un capitalista encubierto, del mismo modo que no podré aspirar a ser neurocirujano si vivo en pleno siglo XI.

Afirmé antes que, aunque resulte extraño, Marx era inusitadamente pesimista acerca del pasado e in habitualmente optimista con respecto al futuro. Varios son los motivos de tal actitud, pero uno de ellos en particular guarda estrecha relación con los temas que estamos examinando. Marx tenía una visión sombría de gran parte del pasado porque este parecía representar una sucesión ininterrumpida de desdichadas formas de opresión y explotación. Theodor Adorno comentó en una ocasión que los pensadores pesimistas (y él en ese momento tenía en mente más a Freud que a Marx) prestan un mayor servicio a la causa de la emancipación humana que los ingenuamente optimistas. Ello se debe a que atestiguan una injusticia que pide a gritos un remedio y que, de no ser por ellos, podríamos olvidar. Recordándonos lo mal que están las cosas, nos inducen a repararlas. Nos instan a prescindir del opio.

Pero si Marx conservaba también, por otro lado, una buena dosis de esperanza de cara al futuro, era porque reconocía que la mayor parte de ese funesto historial acumulado no era culpa nuestra. Si la historia ha sido tan sangrienta, no es porque la mayoría de los seres humanos sean malvados, sino por las presiones materiales a las que estos han estado sometidos. Marx puede así tomarle un pulso realista al pasado sin sucumbir al mito de la tenebrosidad del corazón de los hombres. Y esa es una razón por la que puede conservar la fe en el futuro. Su materialismo es el que le permite tener esa esperanza. Si las guerras, las hambrunas y el genocidio no se debieran en el fondo a otra cosa que a una cierta depravación humana inalterable, no habría entonces motivo alguno para creer que el futuro iba a ser mejor. Pero si, por el contrario, esos errores se han debido en parte al efecto de unos sistemas sociales injustos, de los que los individuos son a veces poco más que víctimas estructurales,

entonces sí resulta razonable esperar que cambiando el sistema se pueda mejorar el mundo. Y, mientras tanto, dejemos que los tontos se sigan asustando con el espectro de la perfección.

Eso no significa que los hombres y las mujeres de la sociedad de clases puedan ser absueltos de toda culpa por sus actos, ni que la depravación individual no haya tenido papel alguno en las guerras y los genocidios. Podemos atribuir a las empresas que envían a cientos o, incluso, a millares de trabajadores a una vida de inactividad forzada todas las culpas que, sin duda, se merecen. Pero no porque tomen tales medidas por odio, malicia o agresividad. Crean desempleo porque quieren proteger sus beneficios en un sistema competitivo en el que temen que, de no actuar así, perecerían. Quienes ordenan a los ejércitos que vayan a la guerra en lugares donde estos tal vez acaben quemando vivos a niñas y niños pequeños pueden ser, en realidad, las personas más mansas del mundo. Aun así, el nazismo fue algo más que un mero sistema político nocivo: espoleó el sadismo, la paranoia y el odio patológico de unos individuos que podrían ser calificados de auténticamente malvados. Pero su brutalidad personal solo pudo tener las pavorosas consecuencias que tuvo porque estuvo ligada al funcionamiento de todo un sistema político. Fue como poner al Yago de Shakespeare al frente de un campo de prisioneros de guerra.

Si de verdad existe una naturaleza humana, entonces estamos, en cierto sentido, ante una buena noticia, piensen lo que piensen los posmodernos. Y es buena noticia porque una característica bastante constante de esa naturaleza ha sido el rechazo a la injusticia. Ese es uno de los motivos por los que es ridículo imaginar que la idea de la naturaleza humana debe de funcionar siempre en un sentido conservador. Basta un somero repaso de la historia para deducir que la opresión política ha incitado casi siempre a la rebelión, por muy atenuada o infructuosa que esta haya sido en algunos casos. Algo parece haber en nuestra humanidad que hace que nos neguemos a doblar servilmente la cerviz ante la insolencia del poder. Bien es verdad que el poder solo triunfa de verdad cuando se gana la colusión de sus subordinados. Pero las pruebas históricas nos indican que esa colusión suele ser solamente parcial, ambigua y provisional. Las clases dirigentes son generalmente objeto de tolerancia, más que de admiración. Si nuestra naturaleza fuese puramente cultural, entonces no habría nada que impidiera que los regímenes políticos moldearan nuestra voluntad hasta que aceptáramos su autoridad sin cuestionamiento alguno. El hecho de que esto sea algo que con frecuencia les resulta extraordinariamente difícil de conseguir da fe de la existencia de unas fuentes de resistencia que son más profundas que las culturas locales.

Así pues, ¿Marx era un pensador utópico? Sí, si por ello entendemos que imaginó un futuro que representaría una enorme mejora con respecto al presente. Creía en el fin de la escasez material, la propiedad privada, la explotación, las clases sociales y el Estado tal como lo conocemos. Pero, a la vista de los recursos que el mundo tiene ya acumulados actualmente, muchos pensadores considerarían la abolición de la escasez

material algo perfectamente razonable en principio, por muy difícil que fuera de conseguir en la práctica. La política es lo que se interpone en nuestro camino.

Como hemos visto, Marx pensaba además que ese fin de las privaciones implicaría la emancipación a gran escala de la riqueza espiritual humana. Liberados de sus antiguas limitaciones, los hombres y las mujeres florecerían como individuos siguiendo caminos que les habían estado vedados hasta entonces. Sin embargo, nada indica en la obra del autor alemán que, gracias a ello, fuésemos a alcanzar perfección alguna. Una de las condiciones del ejercicio de la libertad por parte de los seres humanos es, precisamente, que puedan hacer un uso abusivo de tal ejercicio. De hecho, es imposible que dicha libertad exista a una escala mínimamente apreciable sin que se produzcan tales abusos. Por lo tanto, es razonable creer que en la sociedad comunista abundarían los problemas, los conflictos y hasta las tragedias irreparables. Habría asesinatos de niños, accidentes de tráfico, novelas rematadamente malas, celos mortíferos, ambiciones desmesuradas, pantalones de mal gusto y penas inconsolables. Seguramente habría incluso que limpiar las letrinas.

El comunismo comporta la satisfacción de las necesidades de todos y todas, pero el grado de satisfacción aceptable no podría ser ilimitado, ni siquiera en una sociedad de la abundancia. Como bien apunta Norman Geras, «si para el desarrollo personal propio de cada persona (en el comunismo) tú necesitas un violín y yo una bicicleta de carreras, cabe suponer que nuestras necesidades no representarían un problema. Pero si yo necesitara una superficie de terreno inmensamente extensa (Australia, pongamos por caso) para desplazarme por ella como quisiera o para usarla en general como considerara oportuno sin ser molestado por la presencia de otras personas, esa necesidad mía no sería ni mucho menos aceptable. Ninguna abundancia imaginable podría satisfacer necesidades de desarrollo personal de semejante magnitud […] y tampoco tendríamos que esforzarnos mucho para pensar en necesidades bastante menos excesivas a las que tal limitación fuera igualmente aplicable[43]».

Marx, como ya sabemos, aborda el futuro no como un asunto susceptible de especulación ociosa, sino como una extrapolación factible a partir del presente. No le interesan los ideales poéticos de paz y camaradería, sino las condiciones materiales que podrían permitir el surgimiento de un futuro verdaderamente humano. Como buen materialista, prestó particular atención a la naturaleza compleja, recalcitrante e inacabada de la realidad. Y un mundo así es incompatible con un supuesto ideal de perfección. Un mundo perfecto sería aquel que hubiese abolido toda contingencia: todas esas colisiones aleatorias, incidentes azarosos y efectos trágicamente imprevisibles que conforman la textura de nuestra vida cotidiana. Sería también un mundo en el que podríamos hacer justicia tanto a los muertos como a los vivos enmendando los crímenes y arreglando los horrores del pasado. Una sociedad así no es posible. Ni tampoco sería necesariamente deseable. Un mundo sin choques de trenes podría ser también un mundo en el que no existiera posibilidad alguna de hallar una cura para el cáncer.

Tampoco es posible un orden social en el que todas las personas seamos iguales. La queja de que «el socialismo haría que todos fuéramos lo mismo» carece de fundamento. Marx no tenía semejante intención. Era enemigo declarado de la uniformidad. De hecho, para él la igualdad era un valor burgués. La veía como un reflejo en la esfera política de lo que llamó el valor de cambio: ese en el que el valor de una mercancía se nivela con el de otra. La mercancía, comentó él en una ocasión, es «igualdad ya existente». En cierto momento se refiere a un tipo de comunismo que implica una nivelación social general y lo denuncia en los *Manuscritos económicos y filosóficos* por considerarlo «una negación abstracta de todo el mundo de la educación y de la civilización». Marx también asoció la noción de igualdad a lo que él entendía que era la igualdad abstracta de la democracia de la clase media, donde nuestra igualdad formal en cuanto electores y ciudadanos contribuye a ocultar las desigualdades reales de riqueza y clase. En la *Crítica del programa de Gotha*, también repudió la idea de una igualdad de renta, pues cada persona tiene sus necesidades singularmente distintas: las hay que realizan un trabajo más sucio o más peligroso que otras; algunas tienen más hijos que alimentar, etc.

Eso no quiere decir que rechazara del plano el concepto de igualdad. Marx no tenía por costumbre descartar ideas simplemente porque fueran originarias de la clase media. Lejos de desdeñar los ideales de la sociedad de clase media, fue un aguerrido adalid de grandes valores revolucionarios de esta, como la libertad, la autodeterminación y el desarrollo personal. Incluso la igualdad abstracta era, a su juicio, un avance muy de agradecer con respecto a las jerarquías del feudalismo. Para él, el problema era que estos preciados valores no tendrían oportunidad alguna de tener una vigencia real para todas las personas mientras siguiera existiendo el capitalismo. Aun así, no dudó en deshacerse en elogios para la clase media por entender que se trataba de la formación más revolucionaria jamás vista en la historia, un detalle que sus oponentes de clase media tienden, curiosamente, a omitir. Quizá sospechen que el elogio de Marx es el más mortífero beso de la muerte.

Desde el punto de vista de Marx, el problema de la noción de igualdad imperante en su momento era que resultaba demasiado abstracta. No centraba suficientemente la atención en la individualidad de las cosas y de las personas: es decir, en aquello que, en el terreno económico, Marx denominaba el «valor de uso». Era el capitalismo el que estandarizaba a las personas, no el socialismo. Ese es uno de los motivos por los que Marx recelaba bastante de la noción de los derechos. «El derecho —comenta— por su propia naturaleza no puede consistir más que en la aplicación de un mismo e igual estándar; pero unos individuos desiguales (y no serían individuos diferentes si no fueran desiguales) son mesurables conforme a un mismo e igual estándar solo si se los mira desde un mismo e igual punto de vista, si se los toma desde una única vertiente definida: por ejemplo, en el caso presente, si se los considera exclusivamente como trabajadores sin ver nada más en ellos, ignorando todo lo demás[44]». Ni rastro del Marx que supuestamente quiere reducirnos a todos al mismo

nivel. Ni rastro, tampoco, del Marx que no ve en las personas más que a trabajadores. La igualdad para el socialismo no significa que todas las personas sean exactamente iguales (una proposición absurda donde las haya): hasta el propio Marx se habría dado cuenta de que él era más inteligente que el duque de Wellington. Pero tampoco significa que a todos y a todas haya que otorgarnos la misma cantidad exacta de riqueza o de recursos.

La verdadera igualdad no implica tratar del mismo modo a todo el mundo, sino ocuparse por igual de las necesidades diferentes de todos y todas. Y ese es el tipo de sociedad que Marx ambicionaba. No todas las necesidades humanas son acordes o proporcionales entre sí. No las podemos juzgar por el mismo rasero. Todos debemos tener el mismo derecho a nuestra realización personal, según Marx y a participar activamente en la conformación de la vida social. Las barreras de la desigualdad se romperían en ese sentido. Pero el resultado de semejante ruptura consistiría, en la medida de lo posible, en dejar que cada persona florezca como el individuo singular y único que es. En última instancia, para Marx la igualdad existe por el bien de la diferencia. El socialismo no pretende que todo el mundo lleve el mismo mono de trabajo. De hecho, es el capitalismo de consumo el que engalana a sus ciudadanos y ciudadanas con uniformes llamados chándales y zapatillas deportivas.

Conforme a la perspectiva de Marx, pues, el socialismo constituiría un orden mucho más pluralista que el que tenemos actualmente. En la sociedad de clases, el desarrollo personal libre de la minoría se compra a costa del encadenamiento de la mayoría, que luego acaba compartiendo buena parte de ese mismo relato monótono. El comunismo —precisamente porque animaría a todas las personas a desarrollar sus talentos individuales— sería mucho más difuso, diverso e impredecible. Se parecería más a una novela vanguardista del más puro modernismo anglosajón que a una del realismo. Quienes critican a Marx tal vez se burlen de esto tachándolo de mera fantasía. Pero, entonces, no pueden quejarse por otro lado diciendo que el orden social preferido por Marx se parece mucho al de la novela *1984* de George Orwell.

La era moderna está aquejada por una virulenta forma de utopismo, pero no se llama marxismo. Se trata de la creencia delirante en que un único sistema global conocido como libre mercado puede imponerse en las más diversas culturas y economías curando todos sus males. Los proveedores de esta fantasía totalitaria no se ocultan con rostro desfigurado y voz siniestramente suave en búnkeres subterráneos como los malos de James Bond. Se les puede ver cenando en restaurantes de alta categoría de Washington o paseándose por lujosas fincas de Sussex.

La respuesta de Theodor Adorno a la pregunta de si Marx fue un pensador utópico es un sí y un no igual de firmes. Marx fue, según Adorno, un enemigo de la utopía por el bien de la realización de esta.

# 5

*El marxismo lo reduce todo a la economía. Es una forma de determinismo económico. El arte, la religión, la política, el derecho, la guerra, la moral o el cambio histórico son burdamente entendidos como meros reflejos de la economía de la lucha de clases. En aras de una visión monocroma de la historia, hace caso omiso de la complejidad que de verdad poseen los asuntos humanos. Por su obsesión por la economía, Marx no era más que el reflejo invertido del sistema capitalista al que tanto se oponía. Su pensamiento casa mal con la perspectiva pluralista de las sociedades modernas, conscientes como son de la imposibilidad de encajar la variada amplitud de la experiencia histórica en un marco único y rígido.*

En cierto sentido, afirmar que todo se reduce a lo económico es seguramente una perogrullada. De hecho, salta hasta tal punto a la vista que cuesta entender que alguien pueda dudarlo. Nada somos capaces de hacer sin antes comer y beber. También necesitamos ropa y morada, sobre todo, si vivimos en Sheffield y no en Samoa. El primer acto histórico, escribe Marx en La ideología alemana, es la producción de los medios con los que satisfacer nuestras necesidades materiales. Solo a partir de entonces podemos aprender a tocar el banjo, escribir poesía erótica o pintar el porche de entrada de nuestra casa. La base de la cultura es el trabajo. Sin producción material no puede haber civilización.

El marxismo, sin embargo, pretende afirmar algo más que eso. Quiere argumentar que la producción material es fundamental no solo en el sentido de que ninguna civilización sería posible sin ella, sino también en el de que dicha producción es la que determina en última instancia la naturaleza de cualquier civilización. No es lo mismo decir que un bolígrafo o un ordenador son indispensables para escribir una novela que afirmar que, de un modo u otro, determinan el contenido de la novela. Este segundo argumento ya no es tan nítidamente obvio, aun cuando la versión marxista del mismo cuenta también con el apoyo de algún que otro pensador antimarxista. El filósofo John Gray, de quien difícilmente se puede decir que sea un apologista del marxismo, ha escrito que, «en las sociedades de mercado, […] no solo la actividad económica se distingue del resto de la vida social, sino que condiciona y, a veces, domina a la sociedad en su totalidad[45]». Marx hace extensivo a la historia humana como tal en general lo que Gray circunscribe a las sociedades de mercado.

Quienes critican a Marx consideran que el más fuerte de esos dos argumentos es una forma de reduccionismo. Todo se reduce siempre al mismo factor. Y esto les parece un claro desatino del autor alemán. ¿Cómo puede ser que alguien limite de ese modo una variedad tan asombrosa como la de la historia humana? Seguro que existe una pluralidad de fuerzas que intervienen en el transcurso de la historia y que no

pueden ser reducidas en ningún caso a un solo principio invariable, piensan ellos. Sin embargo, nos podríamos preguntar hasta dónde está dispuesto a llegar ese pluralismo. ¿Nunca hay un factor en las situaciones históricas que sea más importante que los otros? Costaría creerlo. Podríamos debatir hasta el día del Juicio Final en torno a las causas de la Revolución Francesa, pero nadie piensa que estalló debido a los cambios bioquímicos producidos en el cerebro francés por culpa de la ingestión excesiva de queso. Y solo una minoría de raros irremediables alega que tuvo lugar porque Aries se encontraba en fase ascendente en aquellos momentos. Todos estamos de acuerdo en que algunos factores históricos pesan más que otros. Ello no impide que seamos pluralistas, al menos, en cierto sentido de la palabra: podemos seguir aceptando sin problemas que todo acontecimiento histórico de importancia es el producto de múltiples fuerzas. Lo que sucede es que somos reacios a atribuir una misma relevancia a todas ellas.

Friedrich Engels era un pluralista en este preciso sentido. Negó con vehemencia que ni él ni Marx hubiesen sugerido nunca que las fuerzas económicas eran el único determinante de la historia. Esa, a su juicio, era una «expresión carente de sentido, abstracta, que no significa nada[46]». Lo cierto es que nadie es un pluralista si por tal entendemos a quien sostiene que, en cualquier situación dada, todo factor es de tan vital importancia como cualquier otro. Todos creemos en jerarquías (hasta el igualitarista más ferviente). En realidad, casi todo el mundo cree en jerarquías absolutas e invariables. Difícil será que encontremos a alguien que piense que hacer cosquillas a los hambrientos siempre es preferible a darles de comer. Nadie sostiene que la longitud de las uñas de Carlos I fuese un factor más decisivo que la religión en la guerra civil inglesa. Yo también tenía montones de razones para mantener tu cabeza sumergida bajo el agua durante veinte minutos (sadismo, curiosidad científica, esa horrorosa camisa de flores que llevabas puesta, el hecho de que solo estuvieran echando un viejo y aburrido documental por televisión), pero la primordial era que quería tomar posesión ya de ese establo de caballos galardonados que me legabas en tu testamento. ¿Por qué los acontecimientos públicos no iban a tener también motivos primordiales?

Algunos pluralistas están de acuerdo en que esos acontecimientos pueden ser el resultado de una causa predominante en concreto. Lo que no entienden, sin embargo, es por qué habría de ser la misma causa la pertinente para todos los casos. Lo inverosímil de la llamada teoría económica de la historia, dicen ellos, es esa idea de que todo, en cualquier momento y lugar, esté condicionado de la misma forma. ¿No daría a entender eso que la historia es un solo fenómeno unificado y tan milagrosamente uniforme de cabo a rabo como un caramelo de toffee? Es lógico suponer que la causa de mi dolor de cabeza fue aquella peluca de Marilyn Monroe que me empeñé en llevar a la fiesta y que me iba terriblemente estrecha, pero la historia no es un único hecho como puede serlo una jaqueca, sino que, como dijo aquel, es una maldita cosa tras otra. No tiene la coherencia de un cuento de hadas ni

forma un relato concordante. No hay un hilo ininterrumpido de significado que la recorra de principio a fin.

Ya hemos visto que casi nadie cree que no haya ningún patrón inteligible en la historia. Rara es la persona que concibe la historia como un cúmulo amorfo de caos, casualidades, accidentes y contingencias, aun cuando Friedrich Nietzsche y su discípulo Michel Foucault se aventuraran en ocasiones por derroteros muy próximos a ese parecer. La mayoría de las personas aceptan la existencia de cadenas de causa y efecto en el transcurrir histórico, por complejas o insondables que puedan parecer, que le confieren un cierto carácter de pauta. Cuesta creer, por ejemplo, que varias naciones empezaran a coleccionar colonias en un cierto momento histórico por motivos que no tuvieran absolutamente nada en común. No se transportaban esclavos africanos a América sin motivo alguno. Que el fascismo surgiera más o menos al mismo tiempo en varias naciones del siglo XX no obedeció a un mero fenómeno imitativo. Las personas no se arrojan de repente a hogueras encendidas porque sí, sin otra razón, pues existe una pauta extraordinariamente uniforme a lo largo y ancho del planeta de personas que se abstienen deliberadamente de hacer algo así.

Seguramente, lo que nos preguntamos de verdad no es tanto si la historia manifiesta pautas como si hay alguna que sea predominante. Es muy posible creer en la existencia de las primeras sin otorgar crédito alguno a la posibilidad de las segundas. ¿Por qué no una serie de patrones traslapados que nunca llegan a fusionarse en un todo conjunto? Además, ¿cómo demonios podría algo tan diverso como la historia humana formar un relato unificado? Sostener que los intereses materiales han sido la principal motivación desde los tiempos de los cavernícolas hasta el capitalismo es una postura mucho más verosímil que atribuir esa misma importancia a las dietas, el altruismo, los «grandes hombres», el salto con pértiga o la conjunción de los planetas. Pero, aun así, continúa pareciendo una respuesta demasiado singular como para resultar satisfactoria.

Si es satisfactoria para Marx, se debe a que él considera que la historia no ha sido ni mucho menos tan variada y colorida como puede parecer. El relato histórico se ha caracterizado por una monotonía mayor de la que se aprecia a simple vista. Tiene en el fondo una cierta unidad, sí, pero no de las placenteras, como la unidad que se observa en la *Casa desolada* de Dickens o en *Solo ante el peligro*. La mayoría de los hilos que la han mantenido ligada han sido los de la escasez, el trabajo duro, la violencia y la explotación. Y aunque cada uno de esos factores ha adoptado formas muy diferentes a lo largo del tiempo, han sido los cimientos sobre los que se han edificado todas las civilizaciones de las que se tiene constancia. Esta reiteración anodina y embrutecedora es la que ha dotado a la historia humana de mucha más regularidad y mucha más coherencia interna de las deseables. Hay ciertamente en ella un gran relato, muy a nuestro pesar. Como bien escribió Theodor Adorno, «el Uno y el Todo que sigue funcionando hasta la fecha —con ocasionales interrupciones para tomar aliento— sería, teleológicamente hablando, el absoluto del sufrimiento». El

gran relato de la historia no se rige por una trama de Progreso, Razón o Ilustración. Es más bien un cuento melancólico que conduce, por decirlo en palabras del propio Adorno, «de la honda a la bomba atómica[47]».

Es posible admitir que la violencia, el trabajo duro y la explotación ocupan un lugar importante en la historia humana sin aceptar por ello que constituyan los cimientos mismos de esta. Uno de los motivos por los que son tan importantes para los marxistas es que son factores íntimamente ligados a nuestra supervivencia física. Han sido rasgos perdurables del modo en que hemos mantenido nuestra existencia material. No se trata de simples hechos aleatorios. No estamos hablando de actos dispersos de salvajismo o de agresión. Si ha habido una cierta necesidad de cosas así, es porque son intrínsecas a las estructuras mediante las que producimos y reproducimos nuestra vida material. De todos modos, ningún marxista imagina que estas fuerzas lo moldeen absolutamente todo. Si así fuera, el tifus, las coletas, los ataques de risa, el sufismo, la *Pasión según San Mateo* y el pintarse las uñas de un violeta exótico serían todos reflejos de fuerzas económicas de uno u otro signo. Sería imposible concebir una batalla que no se librara por motivos directamente económicos o una obra de arte que no expresara nada sobre la lucha de clases.

El propio Marx escribe en ocasiones como si lo político fuese un simple reflejo de lo económico. Pero también investiga a menudo los motivos sociales, políticos o militares que se esconden bajo los sucesos históricos, sin sugerir en ningún momento que tales motivos sean solamente las manifestaciones en la superficie de otros más profundos de índole económica. Las fuerzas materiales sí dejan a veces una impronta muy directa en la política, el arte y la vida social. Pero su influencia es, por lo general, más a largo plazo y más subterránea. Hay momentos en los que esta influencia solo es muy parcial, y otras ocasiones en las que apenas tiene sentido hablar en estos términos. ¿Cómo puede ser el modo capitalista de producción la causa de mi gusto en materia de corbatas? ¿En qué sentido determina los vuelos con ala delta o el blues de doce compases?

Así pues, aquí no interviene reduccionismo alguno. La política, la cultura, la ciencia, las ideas y la existencia social no son mera economía disfrazada en el sentido en el que algunos científicos afirman que la mente es solo el cerebro disfrazado. Tienen su propia realidad, desarrollan sus propias historias y funcionan con arreglo a su propia lógica interna. No son simplemente el pálido reflejo de otra cosa. También condicionan marcadamente el modo de producción mismo. El tráfico entre la «base» económica y la «superestructura» social no es en un solo sentido, como veremos más adelante. Así que, si aquí no nos estamos refiriendo a un determinismo mecanicista, ¿qué es lo que se está afirmando en realidad? ¿Hablamos de algo tan difuso y generalizado que carece de toda mordiente política?

Para empezar, la afirmación en cuestión está formulada en negativo. Dice que el modo en que los hombres y las mujeres producen su vida material fija unos límites al tipo de instituciones culturales, legales, políticas y sociales que construyen. La

palabra «determinar» significa literalmente eso, «fijar límites a». Los modos de producción no dictan un tipo concreto de política, de cultura o de ideas. El capitalismo no fue la causa de la filosofía de John Locke ni de la narrativa de Jane Austen. Constituye, más bien, un contexto dentro del cual una y otra pueden ser explicadas y entendidas. Tampoco los modos de producción generan solo aquellas ideas o instituciones que sean útiles a sus fines. Si así fuera, el marxismo mismo habría sido imposible. La procedencia del teatro anarquista de calle o el cómo logró Tom Paine escribir uno de los libros más vendidos de todos los tiempos (el revolucionario *Los derechos del hombre*) en el corazón mismo del Estado policial represor que era la Inglaterra de su época serían misterios imposibles de desentrañar. Pero, por otra parte, tampoco saldríamos de nuestro asombro si, por una de aquellas casualidades, descubriéramos que la cultura inglesa no contenía más que Tom Paines y grupos de teatro anarquista. La mayoría de novelistas, académicos, anunciantes, periódicos, docentes y canales de televisión no producen un trabajo que resulte radicalmente subversivo del *statu quo* imperante. Esto salta tanto a la vista que, por lo general, ni siquiera lo consideramos significativo. Lo que Marx pretende decirnos es, simplemente, que eso no es así por mero accidente. Y es en este punto donde podemos formular la versión más positiva de su afirmación. Dicho a grandes trazos, la cultura, el derecho y la política de la sociedad de clases están estrechamente ligados a los intereses de las clases sociales dominantes. Como el propio Marx explica en *La ideología alemana*, «la clase que constituye la fuerza material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su fuerza intelectual dominante».

Si se detuvieran un momento a pensar en ello, la mayoría de las personas aceptarían probablemente que la cuestión de la producción material ha tenido un papel tan preponderante en la historia humana, ha acaparado unos recursos de tiempo y energía tan limitados, ha provocado tales luchas intestinas, ha absorbido a tantos seres humanos desde su nacimiento hasta su óbito y ha sido sufrida por tantos de ellos como un asunto de vida o muerte, que sería increíble que no dejara su huella en muchísimos otros aspectos de nuestra existencia. Otras instituciones sociales se ven inexorablemente arrastradas a su órbita. Deforma la política, el derecho, la cultura y las ideas al exigirles que, en vez de florecer por sí mismas y como tales, dediquen gran parte de su tiempo a legitimar el orden social dominante. Pensemos, por ejemplo, en cómo la forma de la mercancía, propia del capitalismo contemporáneo, lo ha marcado con sus mugrientos dedos: desde el deporte hasta la sexualidad, desde cómo ganarse un asiento en primera fila en el paraíso celestial hasta los tonos estridentes que utilizan los reporteros de la televisión estadounidense para captar la atención del espectador a fin de asegurarse ingresos publicitarios. La confirmación más convincente de la teoría de la historia de Marx es la sociedad capitalista tardía misma. En cierto sentido, su argumento se está haciendo más cierto con el paso del

tiempo. El reduccionista económico es el capitalismo, y no el marxismo. Es el capitalismo el que cree en la producción por la producción misma (en el sentido más restringido del término «producción»).

Marx, sin embargo, cree en la producción por la producción misma en un sentido más generoso de la palabra. Él sostiene que hay que valorar la realización personal humana como un fin en sí misma, en vez de reducida a instrumento de otra meta u objetivo. Esta, según él, resultará imposible mientras continúe imperando el sentido más restringido de la producción (por la producción misma, se entiende), pues, entonces, la mayor parte de nuestra energía creativa se invertirá en producir los medios de vida y no en saborear la vida misma. Buena parte del significado del marxismo puede encontrarse en el contraste entre esas dos acepciones de la expresión «la producción por la producción misma»: una de ellas, económica; la otra, creativa o artística. Marx, lejos de ser un reduccionista económico, es un crítico severo de la reducción de la producción humana a una pura cuestión de tractores y turbinas. La producción que le importaba de verdad estaba más próxima al arte que al montaje de transistores o al sacrificio de ganado ovino. En breve volveremos sobre este tema.

Aun así, no deja de ser cierto que Marx enfatiza el papel central desempeñado por lo económico (en el sentido restringido del concepto) en la historia transcurrida hasta la fecha. Pero esa idea no es ni mucho menos privativa de los marxistas. Cicerón sostenía que el propósito del Estado era la protección de la propiedad privada. La teoría «económica» de la historia era muy corriente en la Ilustración del siglo XVIII. Varios pensadores ilustrados concibieron la historia como una sucesión de modos de producción. También creían que esto podía explicar jerarquías, estilos de vida, desigualdades sociales y relaciones tanto en el seno de la familia como en el de los sistemas políticos. Adam Smith consideraba que cada nuevo estadio de desarrollo material en la historia generaba sus propias formas de derecho, propiedad y gobierno. Jean-Jacques Rousseau sostuvo en su *Discurso sobre la desigualdad* que la propiedad trae consigo la guerra, la explotación y el conflicto de clases. También recalcó que el llamado contrato social es un fraude perpetrado por los ricos para proteger sus privilegios frente a los pobres. Rousseau habla de una sociedad (la humana) que encadena a los débiles y otorga poderes a los ricos desde el primer momento, unos poderes que «destruyeron sin remisión la libertad natural, fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad […] y sometieron desde entonces, para provecho de algunos ambiciosos, a todo el género humano al trabajo, a la esclavitud y a la miseria[48]». La ley, a juicio de Rousseau, respalda por lo general a los fuertes frente a los débiles; la justicia es, en su mayor parte, un arma de violencia y dominación, y la cultura, la ciencia, las artes y la religión son aprovechadas para la defensa del *statu quo*, extendiendo con ellas «guirnaldas de flores» sobre las cadenas con las que se sojuzga a los hombres y a las mujeres. La propiedad, según Rousseau, es la raíz del malestar humano.

El gran economista irlandés del siglo XIX John Elliot Cairnes, que consideraba

que el socialismo era «un repugnante producto de la ignorancia económica» y que fue catalogado en una ocasión como el más ortodoxo de los economistas clásicos, destacó también «cuán generalizadamente prevalecen los intereses materiales de los hombres a la hora de determinar sus opiniones y su conducta políticas[49]». También comentó en el prólogo de su libro *The Slave Power* que «el curso de la historia está ampliamente determinado por la intervención de causas económicas». Su compatriota W. E. H. Lecky, el más grande historiador irlandés de su tiempo y antisocialista furibundo, escribió que «pocas cosas contribuyen tanto a la formación de la tipología social como las leyes que regulan la sucesión de la propiedad[50]». Incluso Sigmund Freud abrazó cierta forma de determinación económica. Sin la necesidad de trabajar, argumentó, nos limitaríamos simplemente a tumbarnos a la bartola y a dar rienda suelta y desvergonzada a nuestra libido. Era, pues, la necesidad económica la que nos sacaba con un sobresalto de nuestra indolencia natural y nos empujaba a la actividad social.

Sirva de ejemplo también este poco conocido pasaje de análisis materialista histórico:

> El habitante [de la sociedad humana] debe pasar por los diferentes estadios de cazador, pastor y agricultor; luego, la propiedad adquiere valor y, por consiguiente, propicia la injusticia; seguidamente, cuando se dictan leyes para reprimir el perjuicio y para asegurar las posesiones, cuando los hombres (merced a la sanción de tales leyes) se hacen poseedores de elementos superfluos, cuando se introduce así el lujo, que exige un suministro continuo, entonces las ciencias se vuelven necesarias y útiles; el Estado no puede subsistir sin ellas […].[51]

No son las reflexiones de un marxista con una prosa pintorescamente arcaica, sino las cavilaciones del escritor irlandés del siglo XVIII Oliver Goldsmith, que era un *tory* devoto. Si los irlandeses parecen haberse sentido particularmente inclinados a profesar la conocida como teoría económica de la historia, es debido a que era difícil vivir en tan desastrada colonia, dominada como estaba por la clase terrateniente anglo irlandesa, y no reparar lo más mínimo en tales cuestiones. En Inglaterra, con su compleja superestructura cultural, los poetas y los historiadores no eran tan plenamente conscientes de los temas económicos. En la actualidad, muchos de quienes rechazan con desdén la teoría de la historia de Marx se comportan por todas partes como si fuera totalmente cierta. Se trata de personas que conocemos por denominaciones profesionales como las de banqueros, asesores financieros, autoridades de la hacienda pública, altos ejecutivos de empresa y otras figuras por el estilo. Todo lo que hacen atestigua su fe en la prioridad de lo económico. Son marxistas espontáneos sin excepción.

Vale la pena añadir que la «teoría económica de la historia» nació en Manchester y su entorno, al igual que (y, por lo tanto, en vistosa simetría con) el capitalismo industrial. Fue el tiempo que pasó en aquella ciudad, diría más tarde Engels, lo que le hizo reparar por vez primera en la importancia central de lo económico. Dado que su padre, como ya hemos dicho, regentaba allí una factoría textil que mantuvo tanto a Engels como (durante la mayor parte del tiempo) al propio Marx, podría decirse que esa constatación nació ya en casa. El adinerado Engels sirvió de base material para la superestructura intelectual de Marx.

Quien afirma que, para Marx, todo está determinado por la «economía» comete un absurdo ejercicio de simplismo. Lo que moldea el curso de la historia en opinión del autor alemán es la lucha de clases, y las clases no son reducibles a factores meramente económicos. Bien es verdad que Marx concibe las clases, sobre todo, como agrupaciones de hombres y mujeres que ocupan el mismo lugar dentro de un modo de producción dado. Pero no deja de ser significativo que hablemos de clases sociales y no económicas. Marx escribe acerca de las relaciones «sociales» de producción, así como de la revolución «social». Si las relaciones sociales de producción tienen prioridad sobre las fuerzas de producción, cuesta ver de qué modo algo bautizado con la etiqueta de «lo económico» sin más puede ser el principal motor de la historia.

Las clases no existen solamente en las minas del carbón ni en las oficinas de las aseguradoras. Tienen tanto de formaciones sociales, de comunidades, como de entidades económicas. Implican costumbres, tradiciones, instituciones sociales, conjuntos de valores y hábitos de pensamiento. Son también fenómenos políticos. En realidad, la obra de Marx arroja diversas pistas que nos indican que una clase que carece de representación política no es una clase en el pleno sentido del término. Las clases, según parece dar a entender, solo pasan a serlo de verdad cuando adquieren conciencia de sí mismas como tales. Entrañan una serie de procesos legales, sociales, culturales, políticos e ideológicos. En las sociedades precapitalistas, según argumenta Marx, estos factores no económicos son de especial importancia. Las clases no son uniformes, pero revelan una gran dosis de división y diversidad internas.

Además, y como veremos en breve, el trabajo supone para Marx mucho más que lo simplemente económico. Implica toda una antropología: una teoría de la naturaleza y la acción humana, del cuerpo y sus necesidades, de la naturaleza de los sentidos, de las ideas de cooperación social y realización personal individual. No estamos hablando de economía tal como la concibe el *Wall Street Journal*. No vamos a leer gran cosa sobre el ser de la especie humana en el *Financial Times*. El trabajo también implica género, parentesco y sexualidad. Para empezar, afecta a la cuestión de cómo se producen los trabajadores y las trabajadoras, y de cómo se les sostiene materialmente y se les reabastece espiritualmente. La producción se lleva a cabo

dentro de unos modos de vida determinados y, por consiguiente, está imbuida de significado social. Puesto que el trabajo siempre significa, y siendo los seres humanos unos animales significantes (lo que literalmente quiere decir que son hacedores de signos), es imposible que sea una pura cuestión técnica o material. Podemos entenderlo también como una forma de alabar a Dios, de glorificar a la Patria o de ganar un dinero para cervezas. Lo económico, en definitiva, siempre presupone mucho más que lo económico en sí. No se ciñe únicamente al comportamiento de los mercados. Atañe también a cómo nos hacemos humanos, y no solo a cómo nos convertimos en corredores de bolsa[52].

Las clases, pues, no son solamente económicas, de igual modo que la sexualidad no es simplemente personal. De hecho, se hace difícil concebir algo como exclusivamente económico. Hasta las monedas pueden coleccionarse y exhibirse en estuches de cristal para admirar sus cualidades estéticas, o sencillamente fundirse para aprovechar su metal. Cuando hablamos de dinero, por cierto, comprendemos muy bien por qué es tan fácil reducir el conjunto de la existencia humana a lo económico, ya que, en cierto sentido, eso es exactamente lo que el dinero hace. Lo realmente mágico de este es su capacidad para comprender dentro de su exiguo alcance una riqueza tan amplia como la de las posibilidades humanas. Cierto es que hay muchísimas cosas en la vida que valen más que el dinero, pero él es el que nos da acceso a la mayoría de aquellas. El dinero nos permite mantener relaciones plenas con otras personas sin tener que pasar el bochorno social de caer repentinamente muertos de hambre. Puede procurarnos privacidad, salud, educación, belleza, categoría social, movilidad, confort, libertad, respeto y satisfacción sensorial, así como una casa solariega de estilo Tudor en el condado de Warwick. Marx explica maravillosamente bien en los *Manuscritos económicos y filosóficos* la naturaleza proteica, mudable y alquímica del dinero, refiriéndose a la deslumbrante variedad de bienes que su poco llamativa forma puede hacer aparecer como por arte de magia. El dinero es en sí mismo una especie de reduccionismo. Comprime universos enteros dentro de un puñado de cobre.

Pero, como ya hemos visto, ni siquiera las monedas son economía cruda. De hecho, «la economía» nunca aparece así, en estado puro. Lo que la prensa financiera llama «la economía» es una especie de fantasma. Desde luego, nadie ha logrado nunca verlo con sus propios ojos. Se trata más bien de la abstracción que se hace de todo un complejo proceso social. Es el pensamiento económico ortodoxo el que tiende a estrechar la noción y el ámbito de la economía. El marxismo, sin embargo, concibe la producción en su acepción más rica y espaciosa. Uno de los motivos por los que la teoría de la historia de Marx continúa teniendo vigencia estriba en el hecho de que los bienes materiales nunca son solamente bienes materiales sin más. Encierran en sí una promesa de bienestar humano. Son el umbral de entrada a tantas y tantas cosas que apreciamos en la vida humana. Por esa razón, los hombres y las mujeres han luchado a muerte por tierras, propiedades, dinero y capital. Nadie valora

lo económico simplemente por lo económico en sí, salvo quizás aquellos que se labran una carrera profesional con ello. Lo valoramos porque ese ámbito de la existencia humana incorpora otras muchas dimensiones y desempeña, por lo tanto, un papel clave en la historia de la humanidad.

Marx ha sido acusado con frecuencia de ser una imagen especular de sus oponentes políticos. Si el capitalismo reduce la esencia humana al Homo economicus, lo mismo hace su gran antagonista. El capitalismo deifica la producción material; Marx también. Pero esa es una interpretación errónea de la noción marxiana de producción. La mayoría de la producción, según él mismo recalca, no es verdadera producción. A su juicio, los hombres y las mujeres solo producen de verdad cuando lo hacen libremente y por el hecho mismo de producir. Y eso únicamente será posible del todo en el comunismo. Pero, mientras tanto, podemos obtener un anticipo de dicha creatividad buscándola en esa forma especializada de producción que conocemos por el nombre de arte. John Milton, escribe Marx, «produjo El paraíso perdido por la misma razón que un gusano produce seda. Era una actividad de su naturaleza[53]». El arte es una imagen del trabajo no alienado. El propio Marx gustaba de pensar que sus propios escritos lo eran, pues en una ocasión los calificó de «un todo artístico»; además (y a diferencia de la mayoría de sus discípulos), él prestó siempre una meticulosa atención al estilo de su prosa. No se puede decir que su interés por el arte fuera puramente teórico. Él mismo llegó a escribir poesía lírica, una novela cómica inacabada, un fragmento de una obra teatral en verso y un voluminoso tratado manuscrito no publicado sobre arte y religión. También tenía pensado poner en marcha una revista de crítica teatral y un tratado de estética. Sus conocimientos de la literatura mundial eran de una amplitud sorprendente.

El trabajo humano rara vez ha tenido ese carácter plenamente satisfactorio. Por una parte, siempre ha sido coactivo en algún sentido, aunque la coerción en cuestión fuera sencillamente la necesidad de no morirse de hambre. Por otra parte, se ha realizado en una sociedad de clases y, por consiguiente, no ha sido un fin en sí, sino un medio para el poder y el provecho de otros. Para Marx (como para su mentor, Aristóteles), la vida buena consiste en la realización de actividades por el hecho mismo de realizarlas. Las mejores cosas son las que se hacen porque sí. Las llevamos a cabo simplemente porque pertenecen al ámbito de nuestra realización conforme al tipo de animales que somos, y no por obligación, costumbre, sentimiento, autoridad, necesidad material, utilidad social o miedo al Todopoderoso. No hay ninguna razón, por ejemplo, por la que debamos disfrutar unos en compañía de otros. Pero cuando lo hacemos, estamos haciendo realidad una facultad vital de nuestro «ser de especie». Y, desde el punto de vista de Marx, esa es una forma de producción tan válida como plantar patatas. La solidaridad humana es esencial para el objetivo del cambio político, pero, al final, se justifica por sí misma. Así de claro lo deja el autor alemán

en un conmovedor pasaje de sus *Manuscritos económicos y filosóficos*:

> Cuando los obreros comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que parecía medio se ha convertido en fin. […] No necesitan ya medios de unión o pretextos de reunión como el fumar, el beber, el comer, etc. La sociedad, la asociación, la charla, que a su vez tienen la sociedad como fin, les bastan. Entre ellos la fraternidad de los hombres no es una frase, sino una verdad, y la nobleza humana nos deslumbra proyectada por sus figuras desgastadas por el trabajo[54].

Para Marx producir significa, pues, realizar las facultades esenciales de la persona en el acto mismo de transformar la realidad. La verdadera riqueza, escribe en los *Grundrisse*, consiste en «la elaboración absoluta de las disposiciones creadoras humanas […], es decir, en el desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón preestablecido[55]». Allende la historia de clases, señala en El capital, puede dar comienzo «el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad[56]». La palabra «producción» abarca en la obra de Marx toda actividad que suponga una realización personal: tocar la flauta, degustar un melocotón, debatir sobre Platón, bailar un reel, pronunciar un discurso, participar en política, organizar una fiesta de cumpleaños para nuestros hijos. No tiene implicaciones musculares o viriles. Cuando Marx dice que la producción es la esencia de la humanidad, no quiere decir que la esencia de la humanidad sea empaquetar salchichas. El trabajo tal como lo conocemos es una forma alienada de lo que él denomina «praxis», un vocablo del griego antiguo que denota aquellas actividades que son libres y que nos realizan personalmente mediante las que transformamos el mundo. En la antigua Grecia, la palabra hacía referencia, de hecho, a cualquier actividad de un hombre libre por contraposición a las de los esclavos.

Pero solo lo económico entendido en su sentido restringido nos permitirá trascender lo económico. Desplegando de manera distinta los recursos que el capitalismo ha acumulado ya en volúmenes considerables para nosotros, el socialismo puede hacer posible que lo económico pase a un plano más secundario. No se evaporará sin más, pero sí resultará menos prominente. Disfrutar de suficientes bienes supone no tener que pensar en el dinero todo el tiempo. Nos libera para realizar actividades menos tediosas. Para Marx, los asuntos económicos, lejos de ser una obsesión, son una farsa paródica del verdadero potencial humano. Él quería una sociedad donde lo económico dejara de monopolizar tanto tiempo y tantas energías.

Es comprensible que nuestros antepasados estuvieran preocupados por los asuntos

materiales. Cuando el excedente económico que se puede producir no pasa de ser exiguo (cuando no nulo del todo), solo el trabajo duro incesante puede evitar el hambre y la muerte. El capitalismo, sin embargo, genera la clase de excedente en abundancia que permitiría incrementar el tiempo libre a gran escala. Lo irónico es que crea esa riqueza conforme a un esquema que exige una acumulación y una expansión constantes, y, por consiguiente, un trabajo sin descanso. Es un sistema contraproducente. De ahí que los hombres y, las mujeres modernos, rodeados como están de una prosperidad económica inimaginable para los cazadores-recolectores, para los antiguos esclavos o para los siervos feudales, terminen trabajando tanto tiempo y tan duro como los que más de todos esos predecesores suyos.

El tema central de la obra de Marx es el disfrute humano. La vida buena, para él, no es una vida dominada por el trabajo, sino por el tiempo libre. La realización personal en libertad es una forma de «producción», sí, pero no una producción coactiva. Y el ocio es necesario para que hombres y mujeres dediquen tiempo a la gestión de sus propios asuntos. Sorprende, pues, que el marxismo no atraiga a sus filas a más haraganes en toda regla y a más vagos profesionales. Aunque esto último se debe, en realidad, a que son muchas las energías que hay que emplear en alcanzar esa meta. El ocio es algo que nos tenemos que trabajar.

# 6

*Marx era un materialista. Creía que no existía nada más que materia. No le interesaban en absoluto los aspectos espirituales de la humanidad y consideraba que la conciencia humana era un mero reflejo del mundo material. Su actitud hacia la religión era de brutal desprecio y su concepción de la moral se limitaba simplemente al principio de que el fin justifica los medios. El marxismo despoja a la humanidad de lo más valioso que hay en ella y reduce a los seres humanos a masas de materia inerte determinadas por su entorno. Esta imagen deprimente de una humanidad carente de alma tiene un nexo de unión directo evidente con las posteriores atrocidades de Stalin y de otros discípulos de Marx.*

A Marx nunca le quitó mucho el sueño la cuestión de si el mundo está hecho de materia, de espíritu o de queso azul. Despreciaba esas abstracciones metafísicas a gran escala y las rehusaba de inmediato por considerarlas una mera especulación ociosa. Tratándose de una de las más formidables mentes de la modernidad, Marx era ostensiblemente alérgico a las ideas extravagantes. Quienes lo tienen por un teórico carente de emoción olvidan que él era, entre otras cosas, un pensador romántico que recelaba de lo abstracto y a quien le apasionaba lo concreto y lo específico. Lo abstracto, creía él, era simple y monótono; lo concreto, sin embargo, era rico y complejo. Así que, significara lo que significase el materialismo para él, no tenía nada que ver con la cuestión de «¿de qué está hecho el mundo?».

Este último era (entre otros) el significado del término para los filósofos materialistas de la Ilustración del siglo XVIII, algunos de los cuales concebían los seres humanos como meras funciones mecánicas del mundo material. Marx, sin embargo, juzgaba completamente ideológica tal forma de pensar. Por un lado, esta reducía a los hombres y a las mujeres a una condición pasiva. Sus mentes eran vistas como tablas rasas sobre las que quedaban grabadas las impresiones sensoriales del mundo material exterior. Las personas formaban, entonces, sus ideas a partir de tales impresiones. La conclusión era que, si fuera posible manipular tales impresiones para que produjeran las ideas «correctas», los seres humanos serían capaces de seguir una progresión constante hacia un estado de perfección social. No era una conclusión inocente desde el punto de vista político. Las ideas en cuestión eran las de una élite de pensadores de clase media que, al mismo tiempo que la justicia, la libertad y los derechos humanos, defendían también el individualismo, la propiedad privada y el libre mercado. Por medio de ese proceso de modificación mental, esperaban —con cierta actitud paternalista— influir en el comportamiento del pueblo llano. Resulta difícil imaginar que Marx sostuviera nunca posiciones relacionadas con este tipo de materialismo en concreto.

La filosofía materialista no se reducía solo a eso cuando Marx comenzó a abordarla. Pero, de un modo u otro, él vio en ella una forma de pensamiento estrechamente vinculado a las vicisitudes de la clase media. Marx tenía un estilo propio de materialismo, desarrollado en sus Tesis sobre Feuerbach y en otros escritos, totalmente distinto de aquel y era muy consciente de ello. Él sabía perfectamente que estaba rompiendo con un modelo antiguo de materialismo y dando origen a algo por completo novedoso. El materialismo significaba para Marx tomar como punto de partida aquello que los seres humanos somos en verdad, y no un ideal impreciso al que podamos aspirar. Y, antes de nada, somos una especie de seres prácticos, materiales y corporales. Cualquier otra cosa que seamos (o que podamos ser) tendrá que derivarse de ese primer hecho fundamental.

Marx tomó la audaz e innovadora iniciativa de rechazar el sujeto humano pasivo característico del materialismo de clase media y reemplazarlo por un sujeto activo. Toda la filosofía tenía que partir de la premisa de que los hombres y las mujeres pueden ser muchas cosas, pero, antes que ninguna otra, son *agentes*. Son criaturas que se transforman mediante el acto mismo de transformar su entorno material. No son peones de la Historia, de la Materia ni del Espíritu, sino seres activos y autodeterminados, capaces de construir su propia historia. Y eso significa que la versión marxista del materialismo es democrática, a diferencia del elitismo intelectual de la Ilustración. Solo a través de la actividad práctica colectiva de la mayoría de las personas pueden cambiar de verdad las ideas que gobiernan nuestra vida. Y ello se debe a que estas ideas están profundamente integradas en nuestra conducta real.

En este sentido, Marx tuvo más de antifilósofo que de filósofo. Tanto es así que Étienne Balibar ha dicho de él que fue «quizás […] el más grande antifilósofo de la era moderna[57]». Los antifilósofos son aquellos que recelan de la filosofía, no en el sentido en el que pueda hacerlo alguien como Brad Pitt, sino por razones interesantes desde un punto de vista precisamente filosófico. Tienden a plantear ideas que desconfían de las ideas mismas, y aunque son enteramente racionales en la mayoría de sus argumentos, tienen también tendencia a no creer que todo sea reducible a la razón. Feuerbach, de quien Marx aprendió parte de su propio materialismo, escribió que toda filosofía auténtica tiene que partir de su opuesto, la no filosofía. El filósofo, comentó él, debe aceptar «aquello que no filosofa en el hombre, aquello que es más bien opuesto a la filosofía y al pensamiento abstracto[58]». También escribió que «es el hombre el que piensa, y no el Ego ni la Razón[59]». Como bien señala Alfred Schmidt, «la concepción del hombre como ser con necesidades, sensual y fisiológico es, pues, la precondición de toda teoría de la subjetividad[60]». La conciencia humana, por decirlo de otro modo, es corpórea, lo que no quiere decir que no sea otra cosa más que cuerpo físico. Se trata más bien de un síntoma de lo permanentemente inacabado que está el cuerpo en cierto sentido: sin un final definido, siempre capaz de más actividad creativa que la que pueda estar manifestando en ese momento concreto.

Pensamos como pensamos, pues, en virtud de la clase de animales que somos. Si

nuestro pensamiento se extiende a lo largo del tiempo, es porque así son también nuestro cuerpo y nuestras percepciones sensoriales. Los filósofos se preguntan a veces si una máquina sería capaz de pensar. Tal vez pudiera, pero lo haría de un modo muy distinto al nuestro, ya que la composición material de una máquina es muy diferente de la nuestra. Carece de necesidades fisiológicas, por ejemplo, y de toda aquella vida emocional que, en nuestro caso, el de los seres humanos, va estrechamente ligada a tales necesidades. Nuestra propia manera de pensar es inseparable de ese contexto sensorial, práctico y emocional. De ahí que, si una máquina pudiera pensar, posiblemente seríamos incapaces de entender lo que estuviera pensando.

La filosofía con la que rompió Marx era una actividad mayormente contemplativa. Su escenario típico era el de un sujeto humano pasivo, aislado e incorpóreo dedicado al estudio desinteresado de un objeto igualmente aislado. Marx, como hemos visto, rechazaba esa clase de sujeto, pero también hacía hincapié en que el objeto de nuestro conocimiento no es algo eternamente fijo y dado. Es más probable que sea producto más bien de nuestra propia actividad histórica. Así que de igual modo que hemos de replantearnos el sujeto y concebirlo más bien como una forma de práctica, tenemos que reconsiderar también el mundo objetivo y entenderlo como el resultado de la práctica humana. Y eso significa, entre otras cosas, que puede ser cambiado, al menos en principio.

El tomar como punto de partida unos seres humanos activos y prácticos para, luego, situar el pensamiento de estos dentro de ese contexto, nos ayuda a arrojar nueva luz sobre algunos de los problemas que tanto han atormentado desde siempre a los filósofos. Las personas que trabajan en el mundo son mucho menos propensas a dudar de que hay algo en él que quienes lo contemplan desde una distancia ociosa. De hecho, los escépticos solo pueden existir porque hay algo. Si no hubiera un mundo material que los alimentara, morirían y sus dudas perecerían también con ellos. Si alguien cree que los seres humanos son pasivos ante la realidad, es muy posible que se sienta tentado también a dudar de la existencia de ese mundo real. Ello se debe a que confirmamos la existencia de las cosas cuando experimentamos la resistencia de estas a nuestras peticiones o exigencias. Y eso es algo que vivimos principalmente a través de nuestra actividad práctica.

Los filósofos se han planteado a veces el interrogante de las «otras mentes». ¿Cómo sabemos que los cuerpos humanos con los que nos encontramos tienen mente como la nuestra? Un materialista respondería que, si no la tuvieran, es muy probable que tampoco nosotros estuviéramos ahí para plantearnos tal pregunta. Sin cooperación social, no podría haber una producción material que nos mantuviera vivos, y la capacidad de comunicarnos con otras personas es un componente sustancial de lo que entendemos por tener una mente. Podría haber también quien señalara que la palabra «mente» es una forma de referirse al comportamiento de un tipo particular de cuerpo: uno que es creativo, significativo y comunicativo. No

necesitamos mirar dentro de la cabeza de las personas ni conectarlas a unas máquinas para ver si poseen esa misteriosa entidad. Simplemente, nos fijamos en lo que hacen. La conciencia no es un fenómeno espectral; es algo que podemos ver, oír y manejar. El cuerpo humano es una masa de materia, sí, pero una masa peculiarmente creativa y expresiva; y es a esa creatividad a la que llamamos «mente». Catalogar a los seres humanos de racionales es decir que su conducta revela un patrón de sentido o de significación. Los materialistas de la Ilustración han sido acusados en ocasiones (y con razón) de reducir el mundo a un cúmulo de materia muerta y carente de sentido. Pues, bien, el materialismo de Marx hace justamente lo contrario.

La respuesta del materialista al escéptico no es ningún argumento demoledor e irrebatible. Siempre podría aducirse que la experiencia que tenemos de la cooperación social o de la resistencia del mundo a nuestros proyectos no es algo de lo que podamos fiarnos tampoco. Esas pueden ser cosas que tal vez solo estemos imaginándonos. Pero al analizar esos problemas llevados de un espíritu materialista, arrojamos seguramente una novedosa luz sobre ellos. Podemos apreciar entonces, por ejemplo, hasta qué punto es probable que los intelectuales que toman como elemento de partida la mente incorpórea y que, muy a menudo, acaban recalando en ella como meta final de sus argumentos, no acaben de comprender cómo se relaciona la mente con el cuerpo propio ni con el cuerpo de otras personas. Lo irónico del caso es que el origen de esa idea se encuentra, a menudo, en la manera misma en que el mundo moldea sus propias mentes. Los intelectuales son una casta de personas un tanto alejadas del mundo material. Y solo sobre la base de un excedente material en la sociedad resulta posible producir una élite profesional de sacerdotes, sabios, artistas, consejeros, catedráticos de Oxford y otras figuras por el estilo.

Platón pensaba que la filosofía era imposible sin la presencia de una élite aristocrática desocupada de cualquier otra obligación. No se pueden tener salones literarios ni sociedades eruditas si todo el mundo ha de trabajar para mantener en funcionamiento la vida social. En las culturas tribales, las torres de marfil son tan raras como las boleras. (También lo son, por cierto, en las sociedades avanzadas, donde las universidades se han convertido en órganos del capitalismo empresarial). Como los intelectuales no necesitan trabajar en el mismo sentido en que sí lo necesitan los albañiles, pueden acabar considerando sus ideas (y a sí mismos) como entes independientes del resto de la existencia social. Y ese es uno de los múltiples elementos a los que los marxistas se refieren cuando hablan de ideología. Esas personas tienden a no darse cuenta de que la distancia misma que los separa de la sociedad está condicionada socialmente. El prejuicio que les hace creer que el pensamiento es independiente de la realidad está moldeado por la realidad social misma.

Para Marx, nuestro pensamiento adquiere forma en el proceso mismo por el que vamos trabajando el mundo, el cual, a su vez, es una necesidad material determinada por nuestras necesidades físicas. Podría afirmarse, pues, que pensar es en sí mismo

una necesidad material. Tanto el pensamiento como nuestros impulsos corporales guardan una estrecha relación entre sí, y así lo consideran tanto Nietzsche como Freud. La conciencia es entonces el resultado de la interacción entre nosotros mismos y nuestro entorno material. Se trata, en definitiva, de un producto histórico. La humanidad, escribe Marx, ha sido «fundada» por el mundo material, ya que solo engranándonos con él podemos ejercer nuestras facultades y confirmarlas. Es la «alteridad» de la realidad, su resistencia a los planes que proyectamos para ella, lo que nos hace cobrar nuestra primera conciencia de nosotros mismos. Y la principal implicación de esta conciencia es la existencia de otros. A través de los otros, nos convertimos en lo que somos. La identidad personal es un producto social. Tan imposible sería que en el mundo hubiera una única persona como que no existieran más números que uno.

Ahora bien, al mismo tiempo, esta realidad debería ser reconocida como la obra de nuestras propias manos. No verla así —es decir, considerarla como algo natural o inexplicable, independiente de nuestra propia actividad— es lo que Marx denomina alienación. Por tal concepto entiende aquella situación en la que olvidamos que la historia es producto nuestro y acabamos siendo dominados por ella como si se tratara de una fuerza ajena. Para Marx, según escribe el filósofo alemán Jürgen Habermas, la objetividad del mundo «está fundada […] sobre la organización física de los seres humanos, que está orientada hacia la acción[61]».

En cierto sentido, pues, la conciencia siempre es algo «tardío», como la razón lo es en un niño o una niña. Antes incluso de que podamos empezar a reflexionar, nos hallamos ya situados en un contexto material, y nuestro pensamiento —por muy abstracto y teórico que nos parezca— está condicionado hasta la médula por ese hecho. El que olvida que nuestras ideas están fundadas en la práctica es el idealismo filosófico. Pero al separarlas de ese contexto, los idealistas pueden caer en el engaño de que es el pensamiento el que crea la realidad, y no al revés.

Para Marx, en definitiva, existe un estrecho vínculo entre nuestro raciocinio y nuestra vida física. Los sentidos humanos representan una especie de línea fronteriza entre lo uno y lo otro. Para algunos filósofos idealistas, sin embargo, la «materia» es una cosa y las ideas o el «espíritu», otra muy distinta. Marx entiende que el cuerpo humano es en sí mismo la refutación de esa división. Para ser más precisos, es el cuerpo humano en acción el que la refuta. Y es que esa práctica es claramente una cuestión material, pero también representa (de forma inseparable) un asunto de significados, valores, fines e intenciones. Si es «subjetiva», también es «objetiva» (si es que no pone en entredicho esa distinción misma). Algunos pensadores anteriores tenían conceptos distintos de la mente y de los sentidos: activo en el caso de la primera y pasivo en el de los segundos. Marx, sin embargo, concibe los sentidos humanos como unas formas de engranaje activo con la realidad. Son el resultado de una larga historia de interacción con el mundo material. «El cultivo de los cinco sentidos —escribe en los *Manuscritos económicos y filosóficos*— es obra de toda la

historia previa».

Los pensadores como Locke o Hume toman los sentidos como punto de partida; Marx, por el contrario, se pregunta de dónde vienen esos sentidos mismos. Y la respuesta es más o menos la siguiente. Nuestras necesidades biológicas son los cimientos de la historia. Tenemos una historia porque somos criaturas con carencias y, en ese sentido, la historia misma nos es natural. Naturaleza e historia son, desde el punto de vista de Marx, dos caras de una misma moneda. Pero cuando nuestras necesidades se integran con la historia, experimentan transformaciones. Al satisfacer ciertas necesidades, por ejemplo, creamos otras nuevas. Y a lo largo de ese proceso, nuestra vida sensorial va siendo moldeada y perfeccionada. Todo esto se debe a que la satisfacción de nuestras necesidades implica también deseo, pero esa parte del cuadro sería la que Freud tendría más tarde el honor de completar.

De este modo, empezamos a narrar un relato. Más bien dicho, comenzamos a ser un relato. Los animales que no tienen esa capacidad para el deseo, para el trabajo complejo ni para establecer formas elaboradas de comunicación tienden a repetirse. Sus vidas están determinadas por los ciclos naturales. No conforman un relato por sí mismos (eso que Marx entiende que es la libertad). Lo irónico del punto de vista marxiano es que, si bien esa autodeterminación forma parte de la esencia misma de la humanidad, la gran mayoría de los hombres y las mujeres a lo largo de la historia han sido incapaces de ejercerla. No se les ha permitido ser plenamente humanos. Sus vidas han estado mayormente determinadas por los lóbregos ciclos de la sociedad de clases. El cómo han podido ser así las cosas y el cómo pueden arreglarse son el tema por antonomasia de la obra de Marx, que aborda el cómo podríamos pasar del reino de la necesidad al de la libertad, lo que supondría que no nos pareciéramos tanto a los tejones y sí más a nosotros mismos. Y habiéndonos transportado al umbral de esa libertad, Marx nos deja en él para que nos arreglemos por nuestra cuenta. ¿Cómo íbamos a llamarla libertad si no?

Si queremos evitar los dualismos de los filósofos, fijémonos simplemente entonces en cómo se comportan de verdad las personas. Un cuerpo humano es, en cierto sentido, un objeto material, una parte de la naturaleza además de una parte de la historia. Pero se trata de un tipo peculiar de objeto, muy diferente de las coles y de los cubos para el carbón. Para empezar, tiene la capacidad de cambiar su situación. También puede convertir la naturaleza en una especie de prolongación de sí mismo, lo que no sucede con ningún cubo de carbón. El trabajo humano elabora la naturaleza hasta transformarla en esa extensión de nuestro cuerpo que conocemos por el nombre de civilización. Todas las instituciones humanas, desde las galerías de arte hasta los fumaderos de opio, pasando por los casinos y la Organización Mundial de la Salud, son prolongaciones del cuerpo productivo.

Son también encarnaciones de la conciencia humana. «La industria humana —escribe Marx, usando la palabra "industria" en el más amplio sentido posible— es el libro abierto de la conciencia humana, psicología humana percibida en términos

sensoriales[62]». El cuerpo puede hacer todo eso porque tiene la facultad de trascenderse a sí mismo, es decir, de transformarse y de transformar su situación, así como de establecer relaciones complejas con otros cuerpos de su misma especie, dentro de ese proceso con final abierto que llamamos historia. Los cuerpos humanos que no pueden hacer esto son los que conocemos por el nombre de cadáveres.

Tampoco las coles son capaces de hacer algo así, pero no tienen necesidad alguna de ello. Son entidades puramente naturales, desprovistas de la clase de necesidades que encontramos en las personas. Los seres humanos pueden hacer historia por el tipo de criaturas productivas que son, pero, al mismo tiempo, necesitan hacerla, ya que, en las condiciones de escasez en que viven, se ven obligados a continuar produciendo y reproduciendo su vida material. Esto es lo que los mueve a una actividad constante. Tienen una historia por necesidad. En una situación de abundancia material, seguiríamos generando y acumulando una historia, pero en una acepción de la palabra distinta de la que hemos conocido hasta la fecha. Solo podemos satisfacer nuestras necesidades naturales por medios sociales: produciendo colectivamente nuestros medios de producción. Y esto da lugar entonces a otras necesidades que, a su vez, generan otras nuevas. Pero en la raíz misma de todo esto (que conocemos por nombres como cultura, historia o civilización) se encuentra el necesitado cuerpo humano y sus condiciones materiales. Esta no es más que otra forma de decir que lo económico es el fundamento de nuestra vida juntos. Es el enlace vital entre lo biológico y lo social.

Esto mismo que explica, pues, que tengamos una historia es también lo que entendemos por espíritu. Lo espiritual no es un ámbito incorpóreo y de otro mundo. Es el próspero burgués quien tiende a concebir las cuestiones espirituales como parte de un reino altivamente alejado de la vida cotidiana, ya que es él también quien necesita un lugar en el que esconderse de su propio y burdo materialismo. No es ninguna sorpresa que a las chicas «materiales» como Madonna les fascine la cábala. Para Marx, sin embargo, el «espíritu» es una cuestión de arte, amistad, diversión, compasión, risa, amor sexual, rebelión, creatividad, deleite sensual, ira justificada y abundancia de vida. (En alguna ocasión llegó incluso a extralimitarse un poco con la diversión. Una vez fue de copas con un par de amigos visitando todos los bares que había entre Oxford Street y Hampstead Road, en Londres, y acabó siendo objeto de una persecución policial por haber arrojado adoquines contra las farolas de las calles[63]. Así que, por lo que parece, su teoría sobre la naturaleza represiva del Estado era algo más que una mera especulación abstracta). En *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* analiza la política en términos de intereses sociales, como es de suponer, pero también dice elocuentemente de ella que expresa «viejos recuerdos, enemistades personales, temores y esperanzas, prejuicios e ilusiones, simpatías y antipatías, convicciones, artículos de fe y principios». Y todo esto sale de la pluma misma de ese supuesto pensador de frialdad clínica del que hablan los cronistas de la fantasía antimarxista.

Todas las actividades espirituales que acabo de enumerar están estrechamente ligadas al cuerpo, pues esa es la clase de seres que somos. Nada que no incumba a mi cuerpo me incumbe a mí. Cuando hablo con alguien por teléfono, me hago presente para esa persona corporalmente, aunque no físicamente. Quien quiera una imagen del alma —comentó el filósofo Ludwig Wittgenstein— no tiene más que mirar el cuerpo humano. La felicidad para Marx (como para Aristóteles) es una actividad práctica, no un estado mental. Para la tradición judaica de la que él era un vástago incrédulo, lo «espiritual» tiene que ver con dar de comer al hambriento, acoger a los inmigrantes y proteger a los pobres de la violencia de los ricos. No es lo contrario de la existencia mundana cotidiana. Es una manera particular de vivirla.

Hay una actividad del cuerpo en la que el «espíritu» se hace particularmente manifiesto y esa es el lenguaje. Al igual que el cuerpo en su conjunto, el lenguaje es la encarnación material del espíritu o de la conciencia humana. «El lenguaje —escribe Marx en *La ideología alemana*— es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por lo tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad de los apremios del intercambio con los demás hombres[64]». La conciencia es social y práctica de principio a fin; de ahí que el lenguaje sea su seña suprema. Puedo decir que tengo una mente solo gracias a que nazco en el seno de una herencia compartida de significado. Marx también describe el lenguaje como «el ser comunal que habla por sí mismo». El lenguaje de la filosofía, comenta en concreto, es una versión distorsionada del lenguaje del mundo real. Pensamiento y lenguaje, lejos de existir en una esfera propia independiente, son manifestaciones de la vida real. Hasta los conceptos más enrarecidos se remontan, en última instancia, a nuestra existencia común.

La conciencia humana, por lo tanto, requiere de grandes dosis de puesta en escena material. Y, por lo general, cuando se toma la conciencia humana como punto de partida (como hace tanta filosofía), se ignora ese hecho: se eluden muchas interrogantes que se dejan así sin responder[65]. La filosofía convencional no se remonta lo suficientemente atrás a la hora de fijar un punto de partida. Pasa por alto las condiciones que hacen nacer las ideas, las pasiones con las que estas se mezclan, las luchas de poder con las que se imbrican, las necesidades materiales que tratan de cubrir. Normalmente, esos filósofos no se preguntan «¿de dónde ha venido este sujeto humano?» ni «¿cómo se ha producido el objeto?». Pero lo cierto es que, antes incluso de que podamos pensar, tenemos que comer, y la palabra «comer» suscita ya en sí la cuestión de la existencia de todo un modo de producción social. También tenemos que nacer, y la palabra «nacer» nos abre las puertas de un ámbito tan amplio como el del parentesco, la sexualidad, el patriarcado, la reproducción sexual, etc. Antes de que seamos capaces siquiera de reflexionar sobre la realidad, estamos ya íntimamente ligados a ella, tanto a nivel práctico como emocional, y nuestro pensamiento siempre procede dentro de ese contexto. Como bien comenta el filósofo John Macmurray,

«nuestro conocimiento del mundo es fundamentalmente un aspecto de nuestra acción en el mundo[66]». «El hombre —escribe Marx en vena heideggeriana en sus *Glosas marginales a Wagner*— no se encuentra de inicio en una relación teórica con las cosas del mundo exterior[67]». Muchas son las cosas que tienen que estar ya establecidas antes de que podamos comenzar a razonar.

Nuestro pensamiento también está imbricado con el mundo en otro sentido. No constituye meramente un «reflejo» de la realidad, sino que es una fuerza material en toda regla. La teoría marxista misma no es solo un análisis del mundo, sino también un instrumento para cambiarlo. El propio Marx habla en ocasiones como si el pensamiento fuese un mero «reflejo» de las situaciones materiales, pero esa apreciación no hace justicia a sus explicaciones sobre el tema, que son bastante más sutiles. Ciertos tipos de teoría —las teorías emancipadoras, como generalmente se las conoce— pueden actuar como una fuerza política dentro del mundo mismo, y no simplemente como una forma más de interpretarlo. Y esto les confiere un rasgo peculiar, pues significa que forman un nexo de enlace entre cómo son las cosas y cómo podrían ser. Proporcionan descripciones del mundo, pero estas son de tal modo que pueden ayudar a cambiar el modo en que los hombres y las mujeres lo conciben, lo que, a su vez, puede ser importante para cambiar la realidad. Un esclavo sabe que lo es, pero conocer por qué es un esclavo supone el primer paso para dejar de serlo. Así pues, al describir cómo son las cosas, esas teorías ofrecen también una vía para superarlas y alcanzar un estado más deseable. Pasan de exponer «cuál es» la situación a proponer «cuál debería ser». Las teorías de ese tipo hacen posible que los hombres y las mujeres se describan a sí mismos y describan sus situaciones de un modo que controvierte tales realidades, y que, por consiguiente, les permite redescribirse a sí mismos y a sí mismas. Hay, en ese sentido, una estrecha relación entre razón, conocimiento y libertad. Ciertos tipos de conocimiento son de vital importancia para la libertad y la felicidad humanas. Y a medida que las personas actúan sobre la base de tales conocimientos, van adquiriendo una comprensión más profunda de los mismos, lo que, a su vez, les permite actuar conforme a ellos de forma más eficaz. Cuanto más podemos comprender, más podemos hacer. Pero, a juicio de Marx, el tipo de comprensión que realmente importa es el que solo puede producirse a partir de la lucha práctica. La emancipación política es, pues, una forma de conocimiento práctico como pueda serlo el tocar la tuba.

De ahí que no debamos tomarnos la célebre undécima tesis marxiana sobre Feuerbach al pie de la letra. Los filósofos, reza esta, se han limitado a interpretar el mundo; se trata ahora de cambiarlo. Pero ¿cómo se puede cambiar el mundo sin interpretarlo? ¿Y no constituye acaso la capacidad de interpretarlo desde una óptica particular determinada el inicio mismo del cambio político?

«Es el ser social —escribe Marx en *La ideología alemana— el que determina la conciencia». O tal y como Ludwig Wittgenstein dijo —exponiendo esa misma idea— en su obra Sobre la certeza, «lo que hacemos es lo que subyace a nuestros juegos de*

*lenguaje*[68]». *Esto tiene importantes consecuencias políticas. Significa, por ejemplo, que si queremos variar nuestra manera de pensar y de sentir de forma suficientemente radical, estamos obligados a cambiar lo que hacemos. Ni la educación ni un cambio de opinión bastarán. Nuestro ser social fija límites a nuestro pensamiento. Y solo podríamos romper y trascender esos límites modificando ese ser social (o, lo que es lo mismo, nuestra forma material de vida). Jamás podríamos ir más allá de tales límites de nuestro pensamiento si nos limitáramos simplemente a tomar conciencia de ellos.*

Ahora bien, ¿no entraña esto una especie de falsa dicotomía? Si por «ser social» entendemos las cosas que hacemos, esto debe de involucrar ya la conciencia. La conciencia no se sitúa a un lado de una divisoria y nuestras actividades sociales a otro. No podemos votar, besar, dar la mano o explotar la mano de obra inmigrante sin significados ni intenciones. No se nos ocurriría llamar acción humana a un comportamiento desprovisto de tales significados e intenciones, como tampoco catalogaríamos de proyecto dotado de sentido un tropezón con un escalón o un ruido intestinal. Marx no negaría ese hecho, creo yo. Como ya hemos visto, para él la conciencia humana es algo encarnado, pues se materializa en nuestro comportamiento práctico. Aun así, también sostiene que la existencia material es más fundamental en cierto sentido que los significados y las ideas, y que estos últimos pueden explicarse en función de aquella. ¿Cómo podemos interpretar esta afirmación?

Una respuesta que ya hemos visto es entender que, para los seres humanos, pensar es una necesidad material, como también lo es —en un sentido más rudimentario— para los castores y los erizos. Necesitamos pensar en virtud de la clase de animales materiales que somos. Somos seres cognitivos porque somos corpóreos. Para Marx, los procedimientos cognitivos crecen de la mano con el trabajo, la industria y la experimentación. «La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia —escribe en La ideología alemana—, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real[69]». Si no tuviéramos más que abrir nuestra agradecida boca para que la naturaleza vertiera en ella sus suculentos tesoros, o si (¡Dios nos libre!) solamente necesitáramos comer una vez en la vida, tal vez no haría falta que pensáramos apenas. Bastaría con que nos recostáramos y disfrutáramos sin hacer nada. Pero, muy a nuestro pesar, la naturaleza es mucho más mezquina y el cuerpo humano sufre carencias que debe subsanar permanentemente.

Así pues, para empezar, son nuestras necesidades físicas las que moldean nuestra forma de pensar. Y he ahí un sentido en el que el pensamiento no es lo primordial, aun cuando a buena parte de los pensadores les guste creer que lo es. En un estadio posterior del desarrollo humano, según Marx, las ideas adquieren mucha mayor independencia con respecto a esas necesidades, y es ahí donde aparece lo que conocemos con el nombre de cultura. Podemos empezar entonces a deleitarnos en algunas ideas por sí mismas y no por su valor para la supervivencia. El pensamiento,

como bien comentó Bertolt Brecht en una ocasión, puede convertirse en un verdadero placer sensual. Aun así, no deja de ser cierto que todo raciocinio, por muy elevado que sea, tiene sus humildes orígenes en la necesidad biológica. Tal y como Friedrich Nietzsche enseñó, está estrechamente ligado con nuestro ejercicio de poder sobre la naturaleza[70]. El impulso a ejercer el control práctico sobre nuestro entorno, un verdadero asunto de vida o muerte, subyace por lo tanto a toda nuestra actividad intelectual más abstracta.

En este sentido, puede decirse que hay en el pensamiento de Marx (como en las ideas de Nietzsche y de Freud) cierto elemento carnavalesco. Lo bajo siempre es una presencia misteriosa que acecha en el interior de lo elevado. Como bien comenta el crítico William Empson, «los deseos más refinados son inherentes a los más llanos, y serían falsos si no lo fueran[71]». En la raíz misma de nuestras más nobles y elevadas concepciones se encuentran la violencia, la privación, el deseo, el apetito, la escasez y la agresividad. Este es el fondo oculto y secreto de lo que llamamos civilización. Theodor Adorno se refiere en una gráfica frase al «descubrimiento del horror bajo la piedra de la cultura[72]». «La lucha de clases —escribe Walter Benjamin— es una lucha por las cosas ásperas y materiales sin las que no existen las finas y espirituales[73]». Conviene recordar que Benjamin no pretende negar el valor de esas cosas «refinadas y espirituales». Marx tampoco. Le interesa más bien ponerlas en su contexto histórico. Como otros muchos filósofos carnavalescos, Marx es un gigante del pensamiento que desconfía muy sinceramente de las ideas exaltadas. Los políticos convencionales, por el contrario, tienden a pronunciarse en público empleando términos sentimentalmente idealistas y a hablar en privado en un tono más cínicamente materialista.

Hemos mencionado antes otro sentido en el que el «ser social» es preeminente sobre la conciencia. Se trata del hecho de que las interpretaciones que realmente cuajan surjan habitualmente de aquello que realmente hacemos. En realidad, los teóricos sociales hablan de un tipo de conocimiento —el conocimiento tácito lo llaman— que solo puede adquirirse mediante el acto de hacer algo y que, por consiguiente, no puede ser transmitido a otra persona de forma teórica. Intenten, por ejemplo, explicar con palabras cómo se silba «Danny Boy». Pero es que el argumento continúa siendo válido incluso cuando nuestro conocimiento no es de esa clase. Nadie podría coger un violín y marcarse una interpretación deslumbrante del «Concierto para violín en mi menor» de Mendelssohn tras haber aprendido a tocar el instrumento con un manual de autoaprendizaje. En un sentido determinado, pues, el conocimiento que una persona tenga de ese concierto es inseparable de su capacidad para interpretarlo.

Hay, además, otro sentido en el que la realidad material tiene precedencia con respecto a las ideas. Cuando Marx habla de conciencia, no siempre lo hace pensando en las ideas y los valores que están implícitos en nuestras actividades cotidianas. A veces tiene en mente sistemas más formales de conceptos, como pueden ser el

derecho, la ciencia, la política y otros por el estilo. Y su tesis es que estas formas de pensamiento están determinadas en última instancia por la realidad social. Esta, de hecho, es la famosa y tan vilipendiada doctrina marxista de la base y la superestructura, que Marx esboza del modo siguiente:

> En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social[74].

Por «estructura económica» o «base», Marx entiende las fuerzas y las relaciones de producción; por superestructura entiende instituciones como el Estado, el derecho, la política, la religión y la cultura. A su entender, la función de estas instituciones es apoyar la «base» (o infraestructura), es decir, el sistema de clases imperante. Algunas de ellas, como la cultura y la religión, realizan esa labor produciendo ideas que legitiman el sistema. Es lo que conocemos como ideología. «Las ideas de la clase dominante —escribe Marx en *La ideología alemana*— son las ideas dominantes en cada época». Muy extraño resultaría descubrir una sociedad feudal pujante en la que la mayoría de las ideas en circulación fueran vehementemente antifeudales. Como hemos visto, Marx creía que quienes controlan la producción material tienden a controlar también la producción mental. Esa idea tiene aún más vigencia en una época de magnates de la prensa y de barones de los medios como la nuestra que en la suya propia.

En vista de las múltiples ridiculizaciones de las que ha sido objeto el modelo base-superestructura a cargo de algunos de los críticos de Marx (e incluso de algunos de sus adeptos), voy a interceder aquí de forma perversa en su favor. El modelo ha sido tachado a veces de excesivamente estático, pero todos los modelos son estáticos y simplificadores. Marx no quiere decir que haya literalmente dos partes diferenciadas y separadas en la vida social. Todo lo contrario: el tráfico que se registra entre ambas es muy intenso. Tal vez la base dé origen a la superestructura, sí, pero esta es importante para la continuación de la existencia de la base. Sin el apoyo del Estado, del sistema jurídico-legal, de los partidos políticos y de la circulación de ideas procapitalistas en los medios y otros círculos, el actual sistema de propiedad podría ser menos firme de lo que es. A juicio de Marx, este tráfico de doble sentido era más evidente aún en las sociedades precapitalistas, donde la ley, la religión, la política, el parentesco y el Estado intervenían de forma crucial en el ámbito de la producción material.

Tampoco se puede decir que la superestructura sea secundaria con respecto a la

base en el sentido de que sea menos real. Las prisiones, las iglesias, las escuelas y los canales de televisión son tan reales como los bancos y las minas de carbón. Quizá la base sea más importante que la superestructura, pero ¿más importante desde qué punto de vista? El arte es más importante para el bienestar espiritual de la humanidad que la invención de una nueva barrita de chocolate, pero esta suele ser incluida dentro del ámbito de la base, mientras que el arte no lo es. La base es más importante, dirían los marxistas, en tanto en cuanto los cambios que hacen verdaderamente época en la historia son principalmente el resultado de fuerzas materiales y no de ideas ni de creencias.

Estas (las ideas y las creencias) pueden ejercer una influencia formidable, pero la tesis materialista sostiene que solo adquieren una fuerza verdaderamente histórica cuando se alían con intereses materiales poderosos. Puede que Homero interpretara la Guerra de Troya en términos de honor, valor, providencia divina y otros conceptos parecidos, pero el historiador de la Grecia antigua Tucídides —un acérrimo materialista a su modo— apunta lacónicamente que fue la escasez de recursos, unida al hábito griego de guerrear embarcándose en expediciones de saqueo y de colonización de nuevas tierras de cultivo, la que alargó el conflicto hasta el extremo en que lo hizo. Tucídides considera además que el conjunto del sistema de poder helénico estaba fundamentado sobre el desarrollo de la navegación, y sobre el comercio y la acumulación que aquella hacía posibles. Las teorías materialistas de la historia se remontan por lo tanto a muchos siglos antes de Marx.

Hay también un buen número de instituciones de las que podríamos decir que pertenecen tanto a la base como a la superestructura al mismo tiempo. Las iglesias de cristianos renacidos en Estados Unidos son fuentes inagotables de ideología, pero también constituyen negocios inmensamente lucrativos. Lo mismo ocurre con la industria editorial, mediática y cinematográfica. Algunas universidades estadounidenses son enormes empresas comerciales al tiempo que fábricas de conocimiento. O pensemos, si no, en el caso del príncipe Carlos, cuya existencia se justifica principalmente por la actitud de respeto al orden establecido que su institución inspira en el pueblo británico, pero que, al mismo tiempo, obtiene una jugosa rentabilidad de ello.

Pero ¿acaso es posible repartir la totalidad de la existencia humana entre la base y la superestructura? No, desde luego que no. Hay innumerables elementos que no pertenecen a la producción material ni a la llamada superestructura. El lenguaje, el amor sexual, la tibia, el planeta Venus, el amargo remordimiento, bailar el tango y los brezales de North Yorkshire son solo unos pocos de ellos. El marxismo, como ya hemos visto, no es una Teoría de Todo. Bien es verdad que uno puede dar con las más inverosímiles conexiones entre lucha de clases y cultura. También el amor sexual es relevante para la base material, ya que, con frecuencia, desemboca en la generación de esas nuevas fuentes potenciales de mano de obra que son los niños y las niñas. Durante la recesión económica de 2008, los dentistas detectaron un aumento notable

de casos de dolores mandibulares debidos a la tensión dental ocasionada por el estrés. Lo de apretarse los dientes ante una catástrofe parece haber dejado de ser una simple metáfora. Y cuando el novelista Marcel Proust estaba aún en el vientre de su madre, su remilgada progenitora padeció tal angustia por culpa del estallido de la Comuna de París que algunos han especulado con la posibilidad de que aquella aflicción fuera la causa del asma que afectó toda su vida al literato. Existe también la teoría de que las frases inmensamente largas y sinuosas de Proust son una especie de compensación psicológica por su frecuente falta de aliento. En cuyo caso existiría una relación entre la sintaxis de Proust y la Comuna de París.

Si el modelo da a entender que la superestructura nació precisamente para cumplir las funciones que cumple, entonces está seguramente equivocado. Eso es algo que tal vez podamos afirmar con respecto al Estado, pero difícilmente podemos decir lo mismo en el caso del arte. Tampoco es verdad que todas las actividades de las escuelas, los periódicos, las iglesias y el Estado apoyen el sistema social vigente. Cuando los centros educativos enseñan a los pequeños y a las pequeñas a atarse los zapatos, o cuando los canales de televisión emiten pronósticos meteorológicos, no se puede decir que se estén comportando de forma «superestructural» en sentido alguno. No están reforzando las relaciones de producción. El Estado envía a sus fuerzas especiales a aporrear a los manifestantes pacifistas, pero la policía también se dedica a buscar a niños desaparecidos. Cuando los tabloides denuncian a inmigrantes, actúan de forma «superestructural», pero cuando informan de accidentes de tráfico, es mucho más probable que no estén ejerciendo el mismo tipo de función. (Además, las noticias sobre accidentes siempre pueden ser utilizadas en contra del sistema. Se dice que en la redacción del Daily Worker, el antiguo periódico del Partido Comunista Británico, a los redactores se les entregaban notas informativas sobre siniestros de circulación acompañadas de la orden «dale una orientación de clase, camarada»). Así que proclamar sin más que las escuelas, las iglesias o las cadenas de televisión pertenecen a la superestructura puede llevarnos a engaño. Tal vez entenderíamos mejor la superestructura si la concibiéramos más como un conjunto de prácticas que como una especie de lugar o de espacio. Es probable que ese no fuera el concepto de superestructura manejado por Marx, pero, aun así, no deja de ser una forma útil de depurar su propio argumento.

Probablemente sea cierto que todo puede ser usado en principio para apuntalar el sistema actual. Si el hombre del tiempo de la tele resta importancia a un tornado que se aproxima al país porque la noticia tal vez deprima a los espectadores, y si suponemos que una ciudadanía desanimada trabaja probablemente con menos afán que otra que tenga la moral alta, aquel está actuando como un agente de los poderes dominantes. (Existe, de hecho, la curiosa creencia de que el pesimismo es políticamente subversivo, sobre todo, en un país tan patológicamente optimista como Estados Unidos). En general, no obstante, podemos afirmar que ciertos aspectos de esas instituciones actúan de ese modo y otros no. O que algunos pueden comportarse

así en algunas ocasiones, pero no en otras. En ese caso, una institución puede ser «superestructural» un miércoles y dejar de serlo el viernes siguiente. La palabra «superestructura» nos invita a poner cada práctica en un tipo específico de contexto. Es un término relacional que nos inquiere acerca de la función que cumple un determinado tipo de actividad con respecto a otra. Explica ciertas instituciones no económicas en términos de lo económico, tal y como sostiene G. A. Cohen[75]. Pero no explica todas esas instituciones, ni todo lo que hacen, ni por qué se crearon.

Aun así, el argumento real de Marx es más perspicaz de lo que todo lo anterior da a entender. No se trata simplemente de proclamar que unas cosas son superestructurales y otras no, como quien dictamina que unas manzanas son rojizas y otras no lo son. Se trata, más bien, de que si examinamos el derecho, la política, la religión, la educación y la cultura de las sociedades de clases, descubriremos que la mayor parte de lo que hacen sirve de apoyo para el orden social imperante. Y eso es algo que, en el fondo, ya nos podíamos esperar. No hay ninguna civilización capitalista cuya legislación prohíba la propiedad privada, ni a cuyos niños y niñas se les instruya de forma regular acerca de los males de la competencia económica. Es cierto que una parte sustancial del arte y la literatura ha sido profundamente crítica con el *statu quo*. En modo alguno se puede decir que Shelley, Blake, Mary Wollstonecraft, Emily Brontë, Dickens, George Orwell o D. H. Lawrence se dedicaran a bombear desvergonzadamente propaganda a favor de la clase dominante. Y, aun así, si nos fijamos en la literatura inglesa en su conjunto, comprobaremos que la crítica del orden social que se profiere desde esta rara vez se hace extensiva al cuestionamiento del sistema de propiedad. En Teorías sobre la plusvalía, Marx menciona lo que él denomina la «producción espiritual libre» —dentro de la que engloba el arte— entendida por oposición a la producción de ideología. Sin embargo, tal vez sería más exacto decir que el arte engloba a ambas.

En la novela de Thomas Hardy Jude el oscuro, Jude Fawley, un artesano venido a menos que vive en la zona obrera de Oxford llamada Jericho, recapacita y se da cuenta de que su destino no está entre los chapiteles y los regios patios interiores de los edificios de la universidad, sino «entre los trabajadores manuales del antiestético entorno que él mismo habitaba, irreconocible como parte de la ciudad para los visitantes y los panegiristas de esta, pero sin cuyos moradores ni los grandes lectores podrían leer, ni los grandes pensadores, vivir» (segunda parte, capítulo 6). ¿No serían tan conmovedoras palabras una especie de enunciado de la doctrina marxiana de la base y la superestructura? No del todo. Conforme a la más pura vena materialista, llaman la atención sobre el hecho de que no puede haber trabajo mental sin trabajo manual. La Universidad de Oxford es la «superestructura» de Jericho, que es la «base». Si los académicos tuvieran que ser sus propios cocineros, fontaneros, albañiles, impresores, etc., no les quedaría tiempo alguno para estudiar. Toda obra de filosofía presupone la existencia de un ejército de trabajadores manuales en la sombra, igual que toda sinfonía o toda catedral. Pero Marx quiere decir algo más que

eso, como acabamos de ver. No se trata únicamente de que para estudiar a Platón, antes haya que comer. Se trata también de que la forma en que esté organizada la producción material tenderá a afectar a nuestra manera de pensar o reflexionar sobre él.

El quid de la cuestión, pues, es la naturaleza del pensamiento que se lleva a cabo en Oxford, y no el hecho de que allí se piense. El pensamiento de los académicos de Oxford, como el de cualquier otra persona, está condicionado por las realidades materiales de su época. Es harto improbable —en el caso de una mayoría de ellos— que interpreten a Platón (o a cualquier otro autor) de un modo que contribuya a debilitar los derechos de la propiedad privada, la necesidad de orden social y otros elementos similares. Cuando Jude redacta una nota desesperada dirigida al director de uno de los *colleges* preguntándole qué tiene que hacer para convertirse en estudiante de aquella institución, la respuesta que recibe es otra nota en la que se le da a entender que para un trabajador como él sería mejor no intentarlo. (Lo irónico del caso es que el propio Hardy probablemente estaba de acuerdo con ese consejo, aunque no por las razones alegadas por el personaje de la novela).

¿Qué necesidad hay de que existan superestructuras? Preguntarse esto, cabe reseñarlo, no es lo mismo que preguntarse por qué existen el arte, el derecho o la religión, algo para lo que hay muchas respuestas posibles. Sería más bien como preguntarse «¿por qué hay tanto arte, tanto derecho y tanta religión que actúan como factores legitimadores del sistema actual?». La respuesta, dicha así, en breve, es que la «base» está dividida. Como entraña explotación, origina elevadas dosis de conflicto. Y el papel de las superestructuras consiste en regular y ratificar esos conflictos. Las superestructuras son esenciales porque existe la explotación. Si no existiera, seguiríamos teniendo arte, derecho y, quizás, hasta religión. Pero ya no cumplirían funciones tan poco recomendables como las que desempeñan. Podrían desprenderse de esas restricciones y ganar en libertad.

El modelo base-superestructura es de tipo vertical. Pero también puede entenderse en sentido horizontal. En ese caso, la base puede ser concebida como una especie de límite exterior de la posibilidad política. Es lo que finalmente se resiste a nuestras exigencias: lo que se niega a ceder cuando todas las demás reformas se nos han concedido ya. El modelo adquiere entonces importancia política y podría resultar instructivo para quienes suponen que podemos cambiar los fundamentos de la sociedad simplemente cambiando las ideas de la gente o fundando un nuevo partido político, pues serviría para mostrarles que esas cosas, aun teniendo a menudo una importancia clave, no son aquello de lo que los hombres y las mujeres viven en última instancia. Así instruidas, esas personas podrían redirigir sus energías hacia un objetivo más fructífero. La base representa el obstáculo final contra el que la política socialista no deja de batir. Es, como dicen los estadounidenses, el *bottom line*, lo esencial o primordial. Y dado que lo que los estadounidenses entienden a veces por *bottom line* es el «balance final» en términos monetarios, esto nos muestra hasta qué

punto muchos ciudadanos y ciudadanas del País de la Libertad son marxistas sin saberlo. Que esto es así se me hizo evidente hace unos años, cuando conducía, acompañado por el decano de Letras de una Universidad Estatal del Medio Oeste de Estados Unidos, por entre espesos y espléndidos maizales. Tras contemplar tan ricos cultivos, comentó: «Parece que la cosecha va a ser buena este año. Igual saco un par de plazas de profesor asistente con esto».

Los materialistas, pues, no son criaturas desalmadas. Y si lo son, no se debe necesariamente a que sean materialistas. El propio Marx era un hombre formidablemente cultivado conforme a la más pura tradición centroeuropea, que no veía la hora de terminar lo que, con tono particularmente cáustico, llamaba «esa porquería económica» (refiriéndose *El capital*) para ponerse manos a la obra por fin con su gran libro sobre Balzac. Por desgracia para él (pero, quizá, por fortuna para nosotros), jamás llegó a hacerlo. Una vez comentó que había sacrificado su salud, su felicidad y su familia para escribir El capital, pero que habría sido un «buey» si hubiera dado la espalda a los sufrimientos de la humanidad[76]. También señaló que nadie había escrito tanto sobre el dinero teniendo tan poco. En su faceta humana, era apasionado y satírico, y tenía un gran sentido del humor, así como un espíritu indomable rebosante de entusiasmo, genialidad y feroz controversia que sobrevivió pertinaz tanto a la extrema pobreza como a una mala salud crónica[77]. Era, claro está, ateo, pero una persona no tiene que ser religiosa para ser espiritual, y algunos de los grandes temas del judaísmo (la justicia, la emancipación, el reino de la paz y la abundancia, el día del Juicio Final, la historia como relato de liberación, la redención no solo del individuo sino de todo un pueblo desposeído) dan forma (adecuadamente secularizada) a su obra. También heredó la hostilidad judía hacia los ídolos, los fetiches y las falsas ilusiones esclavizantes.

En lo que a la religión respecta, vale la pena señalar que ha habido marxistas judíos, marxistas islámicos y marxistas cristianos que han propugnado y defendido la llamada teología de la liberación. Todos ellos son materialistas en el sentido que Marx da a esa palabra. De hecho, su hija, Eleanor Marx, explica que su padre le dijo una vez a su madre que si quería «satisfacer sus necesidades metafísicas» buscara entre los profetas judíos antes que en la Sociedad Laica a la que ella acudía en ocasiones[78]. El materialismo marxista no consiste en una serie de enunciados acerca del cosmos, como que «todo está hecho de átomos» o que «Dios no existe». Se trata más bien de una teoría sobre cómo funcionan los animales históricos.

Marx, en sintonía con su legado judaico, era un pensador vigorosamente moral. Además del libro sobre Balzac que tenía la intención de escribir a la conclusión de El capital, se había propuesto redactar otro sobre ética. Poca base, pues, sobre la que fundar un prejuicio como el de que era un frío amoral que abordaba el estudio de la sociedad desde un enfoque puramente científico. Resulta difícil pensar algo así de un

hombre que escribe que la sociedad capitalista «ha roto todos los vínculos auténticos entre los hombres y los ha sustituido por el egoísmo, por la necesidad egoísta, y con ello ha disuelto el mundo de los hombres convirtiéndolo en un mundo de individuos atomizados, hostiles entre sí[79]». Marx creía que la ética que rige la sociedad capitalista —la idea de que yo puedo prestarte un servicio solamente si me resulta rentable hacerlo— era una manera detestable de vivir. No trataríamos a nuestros amigos ni a nuestros hijos de ese modo. ¿Por qué entonces debíamos aceptar como perfectamente natural esa forma de tratar a las demás personas en el ámbito público?

Cierto es que Marx denuncia muy a menudo la moral. Pero lo que pretendía con ello era denunciar esas formas de investigación histórica que ignoran los factores materiales centrándose exclusivamente en los morales. El término apropiado para lo que él denunciaba no es moral o moralidad, sino moralismo. El moralismo abstrae los llamados «valores morales» del conjunto del contexto histórico en el que se inscriben y, a partir de ahí, procede por lo general a impartir juicios morales absolutos. Sin embargo, una investigación verdaderamente moral es aquella que indaga todos los aspectos de una situación humana, que rehúsa divorciar los valores, el comportamiento, las relaciones y las cualidades de carácter humanos, de las fuerzas sociales e históricas que les dan forma. Rehúye, por lo tanto, la falsa distinción que a veces se establece entre el juicio moral, por un lado, y el análisis científico, por el otro. Un juicio moral de verdad necesita examinar todos los hechos relevantes con el máximo rigor posible. En ese sentido, Marx fue un verdadero moralista en la más pura tradición de Aristóteles, aunque no siempre fue consciente de que lo era.

Perteneció, además, a la gran tradición aristotélica para la que la moral no es una cuestión preeminentemente de leyes, deberes, códigos y prohibiciones, sino de cómo vivir del modo más libre, pleno y personalmente satisfactorio. La moral para Marx está relacionada en última instancia con el disfrute personal. Pero como nadie puede vivir en aislamiento, la ética también tiene que implicar política. Aristóteles pensaba exactamente lo mismo.

Lo espiritual tiene ciertamente que ver con lo ultramundano. Pero no con lo ultramundano tal como lo conciben los clérigos. Se trata, más bien, de ese otro mundo que los socialistas aspiran a construir en el futuro en lugar de este otro que claramente ha pasado ya su fecha de caducidad. Es evidente que quien no sea ultramundano en este sentido no se ha parado aún a observar detenidamente el mundo que lo rodea.

# 7

*Nada hay más obsoleto en el marxismo que su tediosa obsesión por la clase. Los marxistas no parecen haberse dado cuenta de que el paisaje de las clases sociales ha cambiado hasta extremos prácticamente irreconocibles desde los tiempos en que Marx escribió su obra. En concreto, la clase obrera —que los seguidores de aquel ingenuamente creen que traerá el socialismo— ha desaparecido sin dejar apenas rastro. Vivimos en un mundo social donde la clase importa cada vez menos, donde cada vez hay una mayor movilidad social, y donde hablar de lucha de clases es tan arcaico como hablar de quemar herejes en la hoguera. El obrero revolucionario, como el malvado capitalista de sombrero de copa, no existen más que en la imaginación marxista.*

Ya hemos visto que los marxistas tienen un problema con la idea de utopía. Ese es uno de los motivos por los que desconfían de las apariencias y no creen que, solo porque los altos ejecutivos de las empresas lleven hoy zapatillas deportivas a la oficina, escuchen a Rage Against the Machine o supliquen tareas a sus empleados diciéndoles cosas como «anda, va, corazón», la clase social haya sido barrida ya de la faz de la tierra. El marxismo no define la clase en términos de estilo, estatus, ingresos, acento, ocupación ni si alguien tiene patos o cuadros de Degas en las paredes de su comedor. Los hombres y las mujeres socialistas no han luchado y, en ocasiones, muerto a lo largo de los siglos simplemente para poner fin al esnobismo.

El pintoresco concepto estadounidense de «clasismo» parece sugerir que la clase es, sobre todo, una cuestión de actitud. La clase media debería dejar de sentir desprecio por la clase trabajadora del mismo modo que los blancos deberían dejar de sentirse superiores a los afroamericanos. Pero el marxismo no es una cuestión de actitud. La clase para el marxismo, como la virtud para Aristóteles, no guarda tanta relación con lo que sentimos como con lo que hacemos. Tiene que ver con dónde estamos situados dentro de un modo de producción concreto, ya seamos esclavos, agricultores autónomos, arrendatarios agrícolas, dueños de capital, financieros, vendedores de nuestra propia fuerza de trabajo, pequeños propietarios, o lo que sea. El marxismo no ha perdido fuelle social porque quienes se gradúan actualmente por Eton ya no aspiren las haches al hablar, ni porque los príncipes de la casa real vomiten entre los coches aparcados en el exterior de las discotecas como el resto de los mortales, ni porque otras formas de distinción de clase más antiguas se hayan difuminado gracias a la acción de ese disolvente universal conocido por el nombre de dinero. El hecho de que la aristocracia europea se sienta honrada hoy en día de codearse con Mick Jagger no ha tenido efecto alguno a la hora de aproximarnos más a una sociedad sin clases.

Mucho se ha hablado de la supuesta desaparición de la clase obrera. Pero antes de entrar en ese tema, ¿qué podemos decir del no tan cacareado paso a mejor vida de la alta burguesía tradicional o de la clase media alta? Como bien ha apuntado Perry Anderson, la clase de hombres y mujeres retratados de forma inolvidable por novelistas como Marcel Proust y Thomas Mann está casi extinguida en la actualidad. «En líneas generales —escribe Anderson—, la burguesía tal como la conocían Baudelaire, Marx, Ibsen, Rimbaud, Groz o Brecht (o incluso Sartre u O'Hara) es ya cosa del pasado». A los socialistas, sin embargo, no debería entusiasmarles ese obituario. Y es que, como Anderson comenta también, «en vez de ese sólido anfiteatro, tenemos ahora un acuario de formas flotantes y evanescentes, como son las de los proyectistas y los gerentes, los auditores y los conserjes, los administradores y los especuladores del capital contemporáneo: consecuencias de un universo monetario que no conoce fijaciones sociales ni identidades estables[80]». La clase cambia de composición continuamente. Pero eso no significa que se disipe sin dejar rastro.

El capitalismo confunde las distinciones, aplasta las jerarquías y mezcla con promiscuidad las formas de vida más diversas: es algo consustancial a su propia naturaleza. No existe un modo de vida más híbrido y pluralista. A la hora de determinar quiénes deben ser explotados en concreto, el sistema es admirablemente igualitario. Es tan antijerárquico como el más devoto posmoderno y tan generosamente inclusivo como el más ferviente de los vicarios anglicanos: arde en deseos de que no se libre absolutamente nadie. Allí donde hay un lucro que obtener, negros y blancos, mujeres y hombres, bebés y ancianos, vecinos de Wakefield y aldeanos de Sumatra son todos molienda para su molino, tratados con impecable ecuanimidad. El gran igualador no es el socialismo, sino la forma mercancía. La mercancía no se para a comprobar dónde hizo sus estudios el cliente potencial, ni si pronuncia «basin» para que rime con «bison». Sencillamente, impone esa uniformidad a la que, como ya hemos visto, Marx se opone con decisión.

No debería sorprendernos, pues, que el capitalismo avanzado engendre imágenes engañosas de una supuesta ausencia de clases. No se trata simplemente de una fachada tras la que el sistema oculta sus verdaderas injusticias: forma parte de la naturaleza misma de la bestia. Aun así, es muy revelador el contraste que se puede apreciar hoy en día entre el ambiente y el código de vestir informales que se imponen en las oficinas contemporáneas y un sistema global en el que las distinciones de riqueza y poder se han ensanchado más que nunca. Las antiguas jerarquías tal vez hayan remitido en ciertos sectores de la economía, donde han dado paso a formas de organización descentralizadas, basadas en redes, orientadas al trabajo en equipo y ricas en información, en las que las personas se llaman por su nombre de pila y llevan desabrochado el cuello de la camisa, pero el capital continúa concentrado en menos manos que nunca y las filas de los indigentes y los desposeídos crecen por momentos. Mientras el director gerente se alisa los vaqueros sobre sus zapatillas deportivas, más

de mil millones de las personas de este planeta pasan hambre a diario. La mayoría de las megaurbes de la mitad sur del mundo son aglomeraciones hediondas de infraviviendas donde las enfermedades y el hacinamiento campan a sus anchas, y sus habitantes representan un tercio de la población urbana global. Los pobres urbanos en general constituyen, al menos, la mitad de la población mundial[81]. Mientras tanto, hay en Occidente quienes buscan con evangélico fervor difundir la democracia liberal por el resto del planeta, en el preciso momento en que el destino del mundo está siendo determinado por un puñado de grandes empresas con sede en Occidente que no rinden cuentas ante nadie más que sus accionistas.

Aun así, los marxistas no están simplemente «en contra de» la clase capitalista como quien está en contra de la caza o del tabaco. Ya hemos visto que nadie admiraba más que Marx los magníficos logros de esa clase. Sobre esos logros (una resuelta oposición a la tiranía política, una inmensa acumulación de riqueza que trajo consigo la posibilidad de prosperidad universal, el respeto al individuo, las libertades civiles, los derechos democráticos, una comunidad verdaderamente internacional, y otros por el estilo) tendría que erigirse el socialismo. La historia de clases era algo que había que aprovechar y no desechar sin más. El capitalismo, como ya hemos dicho, había demostrado ser una fuerza tan emancipadora como catastrófica, y el marxismo es la teoría política que más se esfuerza por emitir una explicación sensata de aquel, lejos de la exaltación ciega que hacen algunos y la condena generalizada que le dedican otros. Entre los inmensos regalos que, aunque de manera no intencionada, el capitalismo ha dado al mundo, está la clase obrera: una fuerza social que crio para sus propios e interesados fines, y que desarrolló hasta el punto en que esta adquirió en principio la capacidad de tomar el relevo a aquel. Eso explica la ironía que se encierra en el corazón mismo de la concepción marxiana de la historia. La imagen de un orden capitalista dando a luz a su propio enterrador es propia del mejor humor negro.

El marxismo no se centra en la clase obrera porque encuentre una especie de virtud deslumbrante en el hecho mismo del trabajo. Los cacos y los banqueros también trabajan duro, pero Marx no se prodigó precisamente en defenderlos. (De todos modos, sí que escribió en una ocasión sobre los robos en viviendas para componer una espléndida parodia de su propia teoría económica). Además, como ya hemos visto, el marxismo quiere abolir todo el trabajo posible. Tampoco asigna tanta importancia política a la clase obrera porque sea supuestamente el más oprimido de los colectivos sociales. Hay muchos grupos (los vagabundos, los estudiantes, los refugiados, los ancianos, los desempleados y los *in empleables* crónicos) que suelen estar más necesitados que el trabajador medio. Y la clase obrera no deja de interesar a los marxistas desde el momento en que instala cuartos de baño o televisores en color en sus casas. El factor más decisivo, el que la hace verdaderamente importante para los marxistas, es el lugar que ocupa dentro del modo de producción capitalista. Solo quienes estén en ese sistema, conozcan su funcionamiento y hayan sido organizados

gracias a él como una fuerza colectiva cualificada y políticamente consciente, tan indispensable para el buen funcionamiento de aquel como dotada de un interés intrínseco por derrocarlo, tienen la posibilidad de conquistarlo y gestionarlo en beneficio de todos y todas. Ningún paternalista bienintencionado ni ningún puñado de agitadores externos pueden desempeñar esa labor por aquellos, lo que significa que la atención que Marx dedica a la clase obrera (que constituía con mucho la mayoría de la población en su momento) es inseparable de su hondo respeto por la democracia.

Si Marx atribuye semejante importancia a la clase obrera, es debido, entre otras cosas, a que concibe a sus miembros como portadores de una emancipación universal:

> Debe formarse una clase que tenga cadenas radicales, una clase que esté en la sociedad civil pero que no sea una clase de la sociedad civil, una clase que sea la disolución de todas las clases, un sector de la sociedad cuyo sufrimiento le confiera un carácter universal, y que no reclame un resarcimiento particular porque la injusticia de la que ha sido objeto no es una injusticia particular, sino una injusticia en general. Debe formarse un sector de la sociedad que no invoque ningún estatus tradicional, sino solamente un estatus humano. […] Que, en una palabra, sea una pérdida total de la humanidad y que solo pueda compensarse mediante una compensación total de la humanidad. Esta disolución de la sociedad, en forma de clase particular, es el proletariado[82].

La clase obrera para Marx es, en cierto sentido, un grupo social específico. Pero como para él significa la injusticia que mantiene activas a tantas otras formas de injusticia (las guerras imperiales, la expansión colonial, el hambre, el genocidio, el saqueo de la naturaleza y, hasta cierto punto, el racismo y el patriarcado), su significación trasciende con mucho a su propio ámbito. En este sentido, se parece al chivo expiatorio de las sociedades antiguas, expulsado de la ciudad porque representa un crimen universal, pero que, por esa misma razón, tiene la potencialidad de convertirse en piedra angular de un nuevo orden social. Al ser necesaria para el sistema capitalista siendo al mismo tiempo excluida por este, esta «clase que no es una clase» supone una especie de enigma o paradoja. En un sentido muy literal, crea el orden social (pues es sobre su callado y persistente trabajo sobre el que se asienta todo ese imponente edificio), pero no puede encontrar verdadera representación en ese orden: no halla en él un reconocimiento pleno de su humanidad. Es funcional y está desposeída, es específica y universal, forma parte integral de la sociedad civil pero es una especie de nada.

Puesto que el fundamento mismo de la sociedad es, en ese sentido, contradictorio, la clase obrera expresa el punto a partir del cual toda la lógica de ese orden empieza a deshilacharse y disolverse. Es la gran incógnita de la civilización, el factor que no

está del todo dentro ni fuera de ella, el lugar donde ese modo de vida se ve obligado a enfrentarse a las contradicciones mismas que lo constituyen. Como la clase obrera no tiene ningún interés propio que proteger en el *statu quo*, es parcialmente invisible dentro de él; pero por esa misma razón, es capaz de prefigurar un futuro alternativo. Supone la «disolución» de la sociedad en cuanto que la niega: es la basura o el producto de desecho para el que el orden social no puede hallar un sitio real. Sirve, por lo tanto, de síntoma de la ruptura y la reconstrucción radicales que harían falta para que fuera verdaderamente incluida. Pero viene a ser también la disolución de la sociedad presente en un sentido más positivo, pues es la clase que, cuando llegue al poder, abolirá la sociedad de clases definitivamente y por completo. Los individuos se hallarán entonces libres por fin del corsé impuesto por la clase social y serán capaces de florecer como ellos mismos. En ese sentido, además, la clase obrera es también «universal» porque, en su empeño por transformar su propia situación, puede bajar el telón final del sórdido relato de la sociedad de clases como tal.

He ahí, pues, otra ironía o contradicción: el hecho de que la clase solo pueda superarse mediante la propia clase. El marxismo está tan absorto en un concepto como el de clase social únicamente porque aspira a hacer realidad su reverso. El propio Marx entendía, al parecer, la clase social como una forma de alienación. Llamar a unos hombres y a unas mujeres simplemente «trabajadores» o «capitalistas» significa enterrar su individualidad singular bajo una categoría despersonalizada. Pero se trata de una alienación que solo puede deshacerse desde el interior. Únicamente yendo hasta las últimas consecuencias de la clase (y, por lo tanto, aceptándola como una realidad social en vez de desear fervientemente su desaparición) podrá ser desmantelada. Justamente lo mismo ocurre con la raza y el género. No basta con tratar a cada individuo como si fuera único, como sucede con aquellos «liberales» estadounidenses para quienes todas las personas (incluidas, es de suponer, Donald Trump y el «Estrangulador de Boston») son «especiales». Agrupar a las personas en una masa anónima puede ser, en cierto sentido, un ejemplo de alienación, pero, en otro sentido distinto, constituye una condición necesaria para la emancipación de aquellas. Una vez más vemos cómo la historia progresa por su lado «malo». Esos bienintencionados liberales de izquierda para quienes todo miembro del Movimiento de Liberación de Ruritania es un individuo singular y único no han logrado captar la finalidad misma del susodicho Movimiento de Liberación de Ruritania, cuyo propósito consiste precisamente en avanzar hasta el punto en el que los ruritanos puedan gozar de la libertad real para ser ellos mismos. Si pudieran serlo ya ahora, no necesitarían movimiento de liberación alguno.

Hay otro sentido en el que el marxismo pone sus miras más allá de la clase obrera a través del acto mismo de protegerla y cuidarla. Ningún socialista que se precie ha creído nunca que la clase obrera sea capaz de derribar el capitalismo por sí sola. Una misión de tan enormes proporciones solo es concebible si se forjan las alianzas políticas adecuadas. El propio Marx pensaba que la clase obrera debía prestar apoyo

al campesinado pequeñoburgués, sobre todo en países como Francia, Rusia y Alemania, donde los trabajadores industriales eran todavía minoría. Los bolcheviques, por ejemplo, trataron de formar un frente unido de obreros, campesinos pobres, soldados, marineros, intelectuales urbanos, etc.

Cabe señalar, en ese sentido, que el proletariado original no era la clase obrera masculina «de cuello azul». Estaba formado, más bien, por las mujeres de clase baja de la sociedad antigua. La palabra «proletariado» nos ha llegado del vocablo latino *proles* («descendencia»), con el que se designaba a aquellas personas que eran demasiado pobres para servir al Estado con otra cosa que no fuera la fecundidad de su vientre. Sometidas a demasiadas privaciones como para contribuir de ningún otro modo a la vida económica, esas mujeres producían fuerza de trabajo en forma de hijos. No tenían nada que rendir más que el fruto de su cuerpo. Lo que la sociedad les exigía no era producción, sino reproducción. El proletariado vio la luz, pues, entre quienes se hallaban fuera del proceso laboral, no entre quienes intervenían en él. Pero el trabajo que tenían que soportar, el del parto, era mucho más doloroso que el de picar roca.

En la actualidad, en esta era en la que abunda la mano de obra semiesclava en talleres industriales y en explotaciones agrícolas del Tercer Mundo, el proletario típico sigue siendo mujer. El trabajo «de cuello blanco», que en la era victoriana desarrollaban principalmente hombres de clase media baja, está hoy reservado en buena medida a las mujeres de clase trabajadora, a quienes se paga normalmente menos que a los trabajadores manuales varones no cualificados. Fueron mujeres, también, quienes suministraron el personal necesario para la enorme expansión de la mano de obra en forma de dependientas y oficinistas que siguió al declive de la industria pesada tras la Primera Guerra Mundial. Incluso en tiempos del propio Marx, el grupo más nutrido de personas asalariadas no era el formado por la clase obrera industrial, sino el del servicio doméstico, integrado en su mayor parte por personal femenino.

La clase obrera, pues, no siempre es masculina, musculosa y hábil en el manejo de martillos y almádenas. Si nos la imaginamos así, nos desconcertarán las palabras del geógrafo David Harvey cuando dice que «el proletariado global es más numeroso que nunca[83]». Si por clase obrera entendemos los trabajadores manuales industriales, no hay duda de que esta ha disminuido acusadamente en las sociedades capitalistas avanzadas, aunque haya sido gracias, entre otras cosas, a que buena parte de ese trabajo se ha exportado a otras regiones del planeta azotadas por la pobreza. Pese a todo, es cierto que el empleo industrial ha descendido a escala mundial. Pero incluso cuando Gran Bretaña era la fábrica del mundo, los obreros fabriles eran superados en número por las personas empleadas en el servicio doméstico y por los braceros y peones agrícolas[84]. Y la tendencia al decrecimiento del empleo manual y al aumento

del intelectual no es ningún fenómeno «posmoderno». Todo lo contrario: se remonta a comienzos del siglo XX.

Marx mismo no creía que una persona tuviera que estar dedicada al trabajo manual para que se la considerara un miembro de la clase obrera. En *El capital*, por ejemplo, sitúa a los trabajadores comerciales al mismo nivel que los industriales y se niega a equiparar el proletariado solamente con los llamados trabajadores productivos, entendidos como aquellos que producen directamente mercancías. La clase obrera incluye más bien a todas aquellas personas que se ven obligadas a vender su fuerza de trabajo al capital, que malviven bajo las opresivas disciplinas de este y que tienen escaso o nulo control sobre sus condiciones de trabajo. Formulando esa misma idea en términos negativos, los obreros y las obreras vendrían a ser aquellas personas que más saldrían ganando con la caída del capitalismo. En ese sentido, los trabajadores no manuales de niveles inferiores, que en muchos casos están poco cualificados y mal pagados, que viven intranquilos por la inseguridad laboral y que carecen prácticamente de toda voz y voto en el proceso de trabajo, han de ser incluidos también en sus filas. Hay, pues, una clase obrera «de cuello blanco» además de una clase obrera industrial, y en ella se incluyen muchísimos trabajadores y trabajadoras técnicos, administrativos y de oficina desprovistos de toda autonomía o autoridad. La clase, bien está recordarlo, no es tanto una cuestión de propiedad legal abstracta como de capacidad para emplear en provecho propio el poder del que se dispone sobre los demás.

Entre quienes no ocultan su ansia por presidir las pompas fúnebres por la muerte de la clase obrera, se ha dado gran importancia al crecimiento inmenso que han experimentado los sectores servicios, informacional y de las comunicaciones. La transición desde el capitalismo industrial a un capitalismo «tardío», «de consumo», «posindustrial» o «posmoderno» ha comportado, sin duda, cambios notables, como ya hemos comentado anteriormente. Pero también ha quedado dicho que ninguno de ellos ha modificado la naturaleza fundamental de las relaciones de propiedad capitalistas. Al contrario, tales cambios han ido básicamente en la dirección de expandir y consolidar dichas relaciones. Merece la pena recordar también que el trabajo en el sector servicios puede ser tan pesado, sucio y desagradable como el trabajo industrial tradicional. No pensemos solamente en los grandes chefs de cocina o en las recepcionistas de los consultorios de atención médica privada de alto nivel; tengamos en cuenta también a los trabajadores y las trabajadoras de los servicios portuarios, de transporte, de gestión de residuos, postales, hospitalarios, de limpieza y de restauración. De hecho, en lo que se refiere a la paga, el nivel de control y las condiciones, la distinción entre trabajadores industriales y del sector servicios suele ser prácticamente invisible. Quienes trabajan en centros de atención telefónica están tan explotados como quienes extraen carbón bajo tierra en la mina. Etiquetas como la de «servicios» o «de cuello blanco» sirven más bien para disimular las inmensas diferencias existentes entre, por ejemplo, los pilotos de aerolíneas y los bedeles de

hospital, o entre los altos funcionarios públicos y las camareras de hotel. Como bien comenta Jules Townshend, «categorizar a los trabajadores no manuales de nivel bajo —carentes como están de todo control sobre su fuerza de trabajo y sometidos como viven a un régimen de inseguridad laboral y salarios reducidos— entre los “no miembros” de la clase obrera es algo intuitivamente cuestionable[85]».

En cualquier caso, además, el sector servicios entraña una considerable dosis de fabricación industrial. Si el trabajador fabril tradicional ha dejado su lugar al empleado bancario y a la camarera, ¿de dónde salen todos esos mostradores, mesas, barras de bar, ordenadores y cajas registradoras? El simple hecho de que no produzcan un producto tangible no implica automáticamente que una camarera, un chófer, un auxiliar docente o un operador informático sean ya miembros de la clase media. Si atendemos a los intereses materiales de esos trabajadores y trabajadoras, tienen tanto que ganar de la creación de un orden social más equitativo como el más salvajemente explotado de los llamados «esclavos del salario». Tampoco debemos olvidarnos de la descomunal legión de personas jubiladas, desempleadas o enfermas crónicas que, al igual que los asalariados ocasionales, no forman parte permanente del proceso de trabajo «oficial», aun cuando no hay duda de que son clase obrera.

Bien es verdad que, a medida que el capitalismo ha ido desplegando su tecnología para exprimir una mayor cantidad de bienes de manos de un colectivo de trabajadores mucho más reducido, se ha producido una considerable expansión de los empleos técnicos, administrativos y gerenciales. Pero si esto no es una refutación del marxismo, es en parte porque el propio Marx tomó escrupulosa nota de ello en su momento. Ya a mediados del siglo XIX escribió acerca del «constante crecimiento numérico de la clase media» y reprochó a la economía política ortodoxa el no haber reparado en ello. Eran hombres y mujeres «situados a medio camino entre los obreros, por un lado, y los capitalistas, por el otro[86]» (una reflexión esta que debería bastar para desacreditar el mito de que Marx reduce la complejidad de la sociedad moderna a solo dos clases radicalmente polarizadas). De hecho, un analista de su obra comenta que Marx preveía la práctica desaparición futura del proletariado tal como se conocía en su época. El capitalismo, lejos de ser derrocado por los famélicos y los desposeídos, sucumbiría ante la aplicación de técnicas científicas avanzadas en el proceso de producción, pues tal situación generaría una sociedad de individuos libres e iguales. Pensemos lo que pensemos de esta interpretación de su pensamiento, no hay duda de que Marx era plenamente consciente de hasta qué punto el proceso de producción capitalista estaba atrayendo hacia sí a cada vez más mano de obra técnica y científica. En los *Grundrisse* escribe que «el conocimiento social general [se ha convertido en] una fuerza directa de producción», una frase en la que prefigura lo que algunos llamarían hoy la sociedad de la información.

Pero la difusión de los sectores técnico y administrativo ha venido acompañada de una difuminación progresiva de las líneas de separación entre la clase obrera y la clase media. Las nuevas tecnologías de la información han supuesto la desaparición

de muchas ocupaciones tradicionales, así como una merma drástica de la estabilidad económica, de las estructuras de continuidad y promoción laboral antes establecidas, y de la idea misma de vocación. Uno de los efectos de todo ello ha sido la creciente proletarización de los profesionales, unida a la reproletarización de diversas ramas de la clase obrera industrial. Como dice John Gray, «la clase media está redescubriendo la situación de inseguridad económica y desposesión que afligía al proletariado del siglo XIX[87]». Muchos de quienes serían tradicionalmente etiquetados como clase media baja (maestros, trabajadores sociales, técnicos, periodistas, personal administrativo y de oficina de nivel medio) han sido objeto de un incesante proceso de proletarización resultante de las presiones derivadas de unas disciplinas de gestión cada vez más estrictas. Y eso significa que ha aumentado la probabilidad de que se sientan atraídos hacia la causa de la clase obrera propiamente dicha en caso de crisis política.

Evidentemente, para los socialistas sería excelente que también los máximos directivos, los administradores y los ejecutivos de empresa se decantaran por su causa. Los marxistas no tienen nada en contra de que los jueces, las estrellas de *rock*, los magnates de los medios de comunicación y los generales de división se unan en avalancha a sus filas. No pesa ninguna prohibición intrínseca contra Rupert Murdoch ni contra Paris Hilton, siempre y cuando muestren estar adecuadamente arrepentidos y se sometan a un prolongado periodo de penitencia. Hasta a Martin Amis o a Tom Cruise se les podría conceder algún tipo de afiliación comanditaria y estrictamente temporal. Lo que sucede con esos individuos es que, dado su estatus social y su posición material, es más probable que se identifiquen con el sistema actual. Si, pese a ello, y por alguna curiosa razón, fuese a los diseñadores de moda en vez de a los empleados de correo (por poner un caso) a quienes interesara de verdad poner fin a ese sistema, entonces los marxistas centrarían su atención política en los susodichos modistos y modistas y se opondrían con firmeza a la progresión de los trabajadores y las trabajadoras postales.

La situación, pues, no es ni mucho menos tan clara como los ideólogos de la supuesta «muerte del obrero» pretenden dar a entender. En las capas más altas de la sociedad encontramos la que podemos llamar con toda propiedad la clase dominante o dirigente, si bien dista mucho de constituir una camarilla conspiradora de malvados capitalistas. Entre sus filas se cuentan aristócratas, jueces, abogados y clérigos de alto nivel; grandes barones de los medios de comunicación; mandos militares de elevado rango; analistas y comentaristas con gran presencia mediática; políticos, policías y funcionarios con cargos de importancia; catedráticos de universidad (algunos de ellos renegados en el terreno político); grandes terratenientes, banqueros, accionistas e industriales; directores gerentes de empresa; directores de escuelas públicas, etc. La mayoría de esas personas no son capitalistas en sí, pero actúan (aunque sea de forma indirecta) como agentes del capital. El hecho de que vivan o no del capital, de rentas o de unos ingresos salariales no tiene importancia alguna en ese sentido. No todas las

personas que ganan un sueldo o un salario pertenecen a la clase obrera. Pensemos, si no, en Britney Spears. Por debajo de esa capa social de máximo nivel se extiende un estrato de directivos intermedios, científicos, administradores, burócratas y otras figuras parecidas; y por debajo de estos se sitúa a su vez todo un abanico de ocupaciones típicas de la clase media baja, como los maestros, los trabajadores sociales y los directivos de nivel bajo. Podemos considerar, entonces, que la clase obrera propiamente dicha abarca tanto a los trabajadores manuales como a los niveles inferiores de los trabajadores intelectuales (oficinistas, técnicos, administrativos, empleados de servicio y restauración, etc.). Y ahí está incluida una proporción inmensa de la población mundial. Chris Harman calcula un tamaño estimado para la clase obrera global de en torno a los dos mil millones de personas, a las que hay que añadir otra cifra muy similar de individuos sometidos a una lógica económica muy similar[88]. Según otras estimaciones, ese número subiría hasta los tres mil millones de personas, aproximadamente[89]. La clase obrera parece haber tenido mucho menos éxito que Lord Lucan[90] a la hora de hacerse desaparecer.

Tampoco debemos olvidarnos de la enorme población que vive en infraviviendas de los barrios marginales de muchas grandes ciudades del mundo y que crece a un ritmo extraordinariamente veloz. Si los habitantes de esas villas miseria no suponen ya una mayoría de la población urbana mundial, no tardarán en hacerlo. Esos hombres y mujeres no forman parte de la clase obrera en el sentido clásico del término, pero tampoco se sitúan completamente fuera del proceso productivo. Tienden más bien a entrar y salir ocasionalmente de él, a la deriva de las circunstancias, realizando por lo general servicios informales mal pagados, poco cualificados y muy escasamente protegidos, sin contratos, derechos, regulaciones ni poder negociador. Están ocupados en actividades como la venta ambulante, los pequeños timos y estafas, los talleres textiles, la venta de comidas y bebidas, la prostitución, el trabajo infantil, la conducción de rickshaws o bicitaxis, el servicio doméstico y la actividad emprendedora autónoma de poca monta. El propio Marx distingue entre diferentes capas de desempleados, y lo que dice acerca del parado «flotante» o trabajador ocasional de su propia época —que para él contaba como un miembro más de la clase obrera— se parece mucho a la situación que viven hoy muchos de los habitantes de las barriadas marginadas. Los que no son explotados de manera sistemática se hallan sometidos a una evidente opresión económica; sumados, forman el grupo social que más rápido crece en el planeta. Por un lado, son presa fácil para los movimientos religiosos derechistas, pero, por el otro, también son capaces de articular algunos actos de resistencia política ciertamente impresionantes. En América Latina, esa economía sumergida emplea actualmente a más de la mitad de la población activa. Esas personas forman un proletariado informal que ha mostrado tener una gran capacidad de organización política y que, si algún día se sublevara contra sus abyectas condiciones, lograría sacudir hasta sus cimientos todo el sistema capitalista mundial.

Marx argumentaba que la concentración de personas trabajadoras en fábricas era una precondición para su emancipación política. El capitalismo, al agrupar físicamente a los obreros para satisfacer sus propios intereses, creó las condiciones propicias para que estos pudieran organizarse políticamente, algo que los rectores del sistema no habían previsto. El capitalismo no puede sobrevivir sin una clase obrera, pero esta sí puede florecer con mucha mayor libertad sin capitalismo. Quienes habitan los suburbios marginales de las megaurbes del mundo no están organizados en los puntos o centros de producción, pero no hay motivo alguno para suponer que ese sea el único sitio donde los desdichados y las desdichadas de la tierra pueden conspirar con vistas a transformar su situación. Como en el caso del proletariado clásico, existen como colectivo, comparten el mayor interés posible en poner punto y final al actual orden mundial, y no tienen nada que perder, salvo sus cadenas[91].

Se ha exagerado mucho, pues, la supuesta desaparición de la clase obrera. Hay quienes hablan de un giro de los círculos radicales hacia la raza, el género y el poscolonialismo que los ha llevado a abandonar la clase como factor de movilización. Examinaremos esto un poco más adelante. Por el momento, baste comentar que solo aquellos y aquellas para quienes la clase se reduce a una cuestión de propietarios de fábricas ataviados con levita y de obreros enfundados en sus monos de trabajo podrían adherirse a una idea tan simplista. Convencidos y convencidas de que la clase está tan muerta como la guerra fría, recurren en vez de ella a la cultura, la identidad, la etnia y la sexualidad. En el mundo actual, sin embargo, estos factores están tan interconectados con la clase social como siempre lo han estado.

# 8

*Los marxistas abogan por la acción política violenta. Rechazan la sensata ruta de la reforma moderada y paulatina, y optan sin embargo por el caos sangriento de la revolución: un reducido grupo de insurrectos se alza, derroca el Estado e impone su voluntad sobre la mayoría de la población. Ese es uno de los diversos sentidos en los que marxismo y democracia son conceptos antagónicos. Como desprecian la moral por considerarla mera ideología, a los marxistas no les preocupa especialmente el desorden y la anarquía que su política acaba extendiendo entre la población. El fin justifica los medios; da igual las vidas que se pierdan en el proceso.*

La idea de revolución suele evocar imágenes de violencia y caos. Contrasta en ese punto con la reforma social, que tendemos a considerar pacífica, moderada y gradual. Se trata, sin embargo, de una contraposición falaz. Muchas reformas han sido de todo menos pacíficas. Pensemos, por ejemplo, en el movimiento de defensa de los derechos civiles en Estados Unidos, que distaba mucho de ser revolucionario y que, aun así, entrañó muertes, palizas, linchamientos y una brutal represión. En la América Latina sometida a dominio colonial de los siglos XVIII y XIX, todo intento de reforma liberal desataba violentos conflictos sociales.

Por el contrario, algunas revoluciones han sido relativamente pacíficas. Las hay de terciopelo como las hay violentas. No muchas personas murieron en el alzamiento de Dublín de 1916, que acabaría desembocando en la independencia parcial de Irlanda. En la revolución bolchevique de 1917 se derramó sorprendentemente poca sangre. De hecho, la conquista efectiva de los puntos clave en Moscú se completó sin que se disparase un solo tiro. El gobierno, en palabras de Isaac Deutscher, «fue reducido a la nada con solo un leve codazo[92]», tan apabullante fue el apoyo del pueblo llano a los insurgentes. Cuando el sistema soviético cayó más de setenta años después en un Estado con una masa territorial tan extensa como esa, acumuladora de una feroz historia de conflictos, lo hizo sin mucho más derramamiento de sangre que el que se produjera en el día de su fundación.

Bien es verdad que, al poco de la revolución bolchevique, estalló una sangrienta guerra civil. Pero esta fue consecuencia del salvaje ataque al que el nuevo orden social se vio sometido por parte tanto de fuerzas derechistas como de invasores extranjeros. Tropas británicas y francesas se implicaron a fondo en el respaldo a las fuerzas contrarrevolucionarias blancas.

Para el marxismo, una revolución no se define por la cantidad de violencia que implica. Tampoco es un cambio traumático y total. Cuando los rusos y las rusas se despertaron a la mañana siguiente de la revolución bolchevique, no encontraron un país en el que todas las relaciones de mercado hubiesen sido abolidas y todas las

industrias transferidas a propiedad estatal, sino todo lo contrario: los mercados y la propiedad privada sobrevivieron aún un tiempo considerable tras la toma de poder de los bolcheviques y, por lo general, estos afrontaron el desmantelamiento de los unos y de la otra con ánimo gradualista. La izquierda del partido adoptó una línea similar con respecto al campesinado. De nada iba a servir empujarlo a la fuerza a las explotaciones agrarias colectivas; el proceso tendría que ser más bien gradual y consensual.

Las revoluciones se traman normalmente durante mucho tiempo y pueden tardar siglos en alcanzar sus objetivos. La clase media europea no abolió el feudalismo de la noche a la mañana. Tomar el poder político es una meta a corto plazo; transformar las costumbres, las instituciones y los hábitos de sentimiento de una sociedad lleva mucho más tiempo. Se puede socializar la industria por decreto, pero la legislación no puede producir por sí sola hombres y mujeres que sientan y se comporten de forma diferente a sus abuelos y abuelas. Para esto último se necesita un prolongado proceso de educación y cambio cultural.

Quienes dudan de que tal cambio sea posible deberían fijarse largo y tendido en sí mismos. Y es que nosotros, los habitantes de la Gran Bretaña contemporánea, somos el producto de una larga revolución que alcanzó su punto crítico en el siglo XVII, y el principal síntoma del éxito de esta es que la mayoría no somos en absoluto conscientes de tal hecho. Las revoluciones exitosas son aquellas que, con el tiempo, terminan por borrar todo rastro de sí mismas. Con ello consiguen que la situación que lucharon por crear años o siglos antes parezca perfectamente natural años o siglos después. En ese aspecto se parecen un poco al nacimiento de un bebé. Para funcionar como seres humanos «normales» tenemos que olvidar la angustia y el terror que pasamos en nuestros alumbramientos. Los orígenes —tanto los de los individuos como los de los Estados políticos— suelen ser traumáticos. Marx nos recuerda en El capital que el Estado británico moderno, erigido sobre la explotación intensiva de unos campesinos «metidos a» proletarios, nació exudando sangre y mugre por todos sus poros. Ese es uno de los motivos por los que a Marx le habría horrorizado la urbanización forzada del campesinado ruso decretada por Stalin. La mayoría de Estados políticos se crearon por medio de revoluciones, invasiones, ocupaciones, usurpaciones o (en el caso de sociedades como Estados Unidos) exterminios. Los Estados que han conseguido consolidarse como tales son aquellos que han logrado también borrar su sangrienta historia de la mente de sus ciudadanos y ciudadanas. En aquellos otros Estados cuyos injustos orígenes son demasiado recientes como para que tal borrado haya sido posible aún (casos como los de Israel e Irlanda del Norte, por ejemplo), es mucho más probable que impere el conflicto político.

El hecho de que nosotros mismos, los británicos, seamos producto de una revolución totalmente exitosa es en sí mismo una respuesta a la acusación conservadora de que todas las revoluciones concluyen en fracaso, o terminan por revertir a la situación original, o acaban empeorando las cosas mil veces, o terminan

devorando a sus propios hijos. Quizá me perdí la noticia en los periódicos, pero Francia no parece haber reinstaurado la aristocracia feudal en el gobierno del país, ni Alemania ha hecho lo propio con los *junkers* terratenientes. En Gran Bretaña, cierto es, perviven muchos más vestigios feudales (desde la Cámara de los Lores hasta el Caballero Ujier del Bastón Negro que la preside, sin ir más lejos) que en la mayoría de las naciones contemporáneas, pero ello se debe principalmente a que han resultado útiles a la clase media dominante. Al igual que la monarquía, generan una mística que, supuestamente, mantiene entre la gran masa de la población una actitud de conveniente amilanamiento y respeto ante el orden establecido. El hecho, sin embargo, de que la mayoría del pueblo británico no vea precisamente en el príncipe Andrés a alguien que se pueda considerar envuelto en un seductor aroma de enigma y misterio da a entender que tal vez haya métodos más fiables para apuntalar el poder.

Actualmente, la mayoría de la población de Occidente no dudaría en declararse contraria a la revolución. Lo que eso probablemente significa en realidad es que están en contra de algunas revoluciones, pero a favor de otras. Las revoluciones de otros pueblos, como los platos de los otros comensales en los restaurantes, suelen ser más atractivas que las propias. La mayoría popular de esos otros pueblos daría, sin duda, su aprobación a la revolución que derrocó el poder británico en Estados Unidos a finales del siglo XVIII, o a la independencia obtenida finalmente por toda una serie de naciones colonizadas, desde Irlanda y la India hasta Kenia y Malasia. Es poco probable que muchas de esas otras personas derramen amargas lágrimas por la caída del bloque soviético. Los levantamientos de esclavos, desde el de Espartaco hasta los de los estados sureños de Estados Unidos, también cuentan probablemente con su beneplácito. Pero todas esas insurrecciones conllevaron violencia: en algunos casos, bastante más que la revolución bolchevique. ¿No sería más honesto entonces sincerarse y confesar que a lo que se opone mucha gente es a la revolución socialista, no a la revolución en sí?

Hay, evidentemente, una reducida minoría de personas —las llamadas pacifistas— que se oponen a toda violencia. Su valentía y su firmeza de principios, sometidas a menudo a la prueba del vilipendio público, son más que admirables. Pero los pacifistas no son solamente personas que detestan la violencia. Casi todo el mundo la aborrece, con la única excepción de unos pocos sádicos y psicópatas. El debate con el pacifismo solo puede resultar fructuoso si este hace algo más que proclamar que la guerra es repugnante. Los argumentos con los que casi todo el mundo está de acuerdo son aburridos, por muy lógicos que puedan ser. El único pacifista con el que vale la pena debatir es aquel o aquella que rechaza la violencia absolutamente. Y eso significa no solo rechazar las guerras o las revoluciones, sino negarse también a propinar un certero golpe en la nuca (de aquellos que dejan sin sentido a la otra persona, pero no son letales) a un asesino huido de la justicia cuando está a punto de dirigir su ametralladora contra un aula llena de niños pequeños. Quienquiera que, dado el caso, pudiera actuar así y no lo hiciera tendría que dar muchas explicaciones

en la siguiente reunión de la asociación de madres y padres de alumnos. Tomado en el más estricto sentido del término, el pacifismo es sumamente inmoral. Casi todo el mundo está de acuerdo con la necesidad de emplear la violencia en circunstancias extremas y excepcionales. La Carta de las Naciones Unidas autoriza la resistencia armada contra una potencia ocupante. Eso sí, ninguna agresión de esa naturaleza puede ser tolerable sin ciertas matizaciones y salvedades de especial rigurosidad. Para empezar, debe ser eminentemente defensiva; debe ser el último recurso después de haber intentado todo lo demás sin éxito; debe ser el único medio restante con el que deshacer un mal mayor; debe ser proporcionada; debe tener unas probabilidades de éxito razonables; no debe comportar la matanza de población civil inocente, etc.

En su breve aunque sangrienta vida, el marxismo ha provocado una atroz cantidad de violencia. Tanto Stalin como Mao Zedong fueron asesinos en masa, y lo fueron a una escala casi inimaginable. Pero muy pocos marxistas actuales, como ya hemos visto, están dispuestos a defender tan horrendos crímenes (a diferencia de muchos no marxistas, que sí son capaces de defender la destrucción de Dresde o de Hiroshima, por poner un par de casos). Ya he sostenido que los marxistas han ofrecido explicaciones mucho más persuasivas de las causas de las atrocidades cometidas por hombres como Stalin que las de ninguna otra escuela de pensamiento, y, con ello, han sido de más ayuda para entender cómo puede impedirse que vuelvan a repetirse. Pero ¿y los crímenes del capitalismo? ¿Qué podemos decir de ese atroz baño de sangre al que llamamos Primera Guerra Mundial, en el que el choque entre naciones imperiales hambrientas de territorios envió a un sinfín de soldados de clase obrera a una muerte fútil? La historia del capitalismo es, entre otras cosas, una historia de guerra global, explotación colonial, genocidio y hambrunas evitables. Si una versión distorsionada del marxismo dio origen al Estado estalinista, una mutación extrema del capitalismo produjo el Estado fascista. Y si un millón de hombres y mujeres murieron en la gran hambruna irlandesa de la década de 1840, fue debido en buena medida a que el gobierno británico de aquel momento primó el respeto por las leyes del libre mercado sobre todo otro factor a la hora de abordar (de manera lamentable) el problema. Hemos visto que Marx escribe en *El capital*, con mal disimulada indignación, acerca del proceso prolongado y sangriento por el que el campesinado inglés fue expulsado de sus tierras. Esta historia de expropiación violenta es la que subyace en gran parte a la tranquilidad vivida tradicionalmente en el entorno rural de Inglaterra. Comparado con aquel horrendo episodio (que se extendió, además, a lo largo de un dilatado periodo), un suceso como la revolución cubana fue una merienda de té con pastitas.

Para los marxistas, el capitalismo lleva el antagonismo inscrito en los genes. Eso es así no solo por el conflicto de clases que entraña, sino también por las guerras a las que da pie, cuando las naciones capitalistas chocan por el control de los recursos globales o de esferas de influencia imperial. Sin embargo, uno de los objetivos más apremiantes que el movimiento socialista internacional se ha marcado desde sus inicios ha sido el de la paz. Cuando los bolcheviques llegaron al poder, retiraron a

Rusia de aquella carnicería que era la Primera Guerra Mundial. Los socialistas, y su odio hacia el militarismo y el chovinismo, han desempeñado un papel muy importante en la mayoría de movimientos por la paz a lo largo de la historia contemporánea. El movimiento obrerista no se ha centrado en la violencia, sino en el fin de esta.

Los marxistas han sido tradicionalmente hostiles también a lo que llaman «aventurismo», término por el que entienden el lanzar de modo temerario a una reducida banda de revolucionarios contra las colosales fuerzas del Estado. La revolución bolchevique no fue llevada a cabo por un círculo secreto de conspiradores, sino por individuos elegidos públicamente en instituciones populares y representativas llamadas sóviets. Marx se opuso decididamente a todo tipo de levantamiento pseudoheroico emprendido por activistas que, con rostro adusto, blandieran horcas contra tanques. A su entender, el éxito de una revolución se basaba en ciertas precondiciones materiales. No basta con una voluntad férrea y unas dosis abundantes de coraje. Ni que decir tiene que es mucho más probable que los revolucionarios se salgan con la suya en situaciones de grave crisis en las que la clase gobernante está debilitada y dividida, y en las que las fuerzas socialistas se encuentran fortalecidas y bien organizadas, que cuando el gobierno de turno es fuerte y la oposición, timorata y fragmentada. En ese sentido, se puede afirmar que existe una relación entre el materialismo de Marx (es decir, entre su énfasis en el análisis de las fuerzas materiales que actúan en la sociedad) y la cuestión de la violencia revolucionaria.

La mayoría de los movimientos de protesta obrera acaecidos en Gran Bretaña, desde el cartismo hasta las llamadas marchas del hambre de la década de 1930, han sido de índole pacífica. En general, los movimientos obreros solo han recurrido a la violencia cuando ha mediado provocación, o en momentos de acuciante necesidad, o cuando las tácticas pacíficas han fracasado claramente. Lo mismo sucedió con las sufragistas. Las reticencias de la gente trabajadora al derramamiento de sangre han contrastado de manera harto reveladora con la disposición de sus amos a manejar el látigo y la pistola. Los obreros tampoco han tenido a su alcance nada comparable a los formidables recursos militares del Estado capitalista. En muchas partes del mundo actual es ya común la presencia de un Estado represor, preparado para desplegar sus armas contra huelguistas y manifestantes pacíficos. Como escribió el filósofo alemán Walter Benjamin, la revolución no es el tren que está fuera de control, sino el freno de emergencia con el que se intenta pararlo. Es el capitalismo el que está descontrolado, impulsado por la anarquía de las fuerzas del mercado, y es el socialismo el que trata de reafirmar un mínimo de dominio colectivo sobre esa bestia que arrasa con todo a su paso.

Si las revoluciones socialistas han entrañado generalmente violencia, ha sido en gran medida porque las clases acaudaladas rara vez ceden sus privilegios sin plantear batalla. Aun así, hay motivos razonablemente fundados para esperar que tal uso de la

fuerza pueda mantenerse en niveles mínimos. Ello es así porque, para el marxismo, una revolución no es lo mismo que un golpe de Estado ni un estallido espontáneo de desafección. Las revoluciones no son simples intentos de derrocamiento del Estado. Tal vez los golpes militares derechistas sirvan precisamente para algo así, pero eso no es lo que los marxistas entienden por revolución. En su sentido más pleno, las revoluciones se producen únicamente cuando una clase social derriba el dominio de otra y lo sustituye por su propio poder.

En el caso de la revolución socialista, eso significa que la clase obrera organizada, unida a sus diversos aliados, desbanca del poder a la burguesía o a la clase media capitalista. Pero Marx consideraba que la clase obrera era, con mucho, la más numerosa en la sociedad capitalista. Así que estaríamos hablando aquí de las acciones de una mayoría, y no de un pequeño grupo de rebeldes. Puesto que la esencia del socialismo es el autogobierno popular, nadie puede llevar a cabo una revolución socialista en nuestro lugar, igual que nadie puede convertirse en un experto jugador de póquer en nuestro nombre. G. K. Chesterton escribió que esa autodeterminación popular es «algo análogo a escribir nuestras propias cartas de amor o a sonarnos la nariz. Son cosas que queremos que un hombre haga por sí mismo, aunque las haga mal[93]». Mi ayuda de cámara puede ser mucho más diestro que yo en el arte de sonarme la nariz, pero corresponde a la dignidad que se me supone el que eso sea algo que haga yo mismo, como mínimo (si soy el príncipe Carlos, por ejemplo), de vez en cuando. La revolución no puede venirnos dada de manos de una vanguardia hermética de conspiradores. Tampoco —como ya recalcaba Lenin— puede ser llevada al extranjero e impuesta a punta de bayoneta, como Stalin hizo en la Europa del Este. Tenemos que estar personal y activamente implicados en su realización: no podemos hacer como el artista que da instrucciones a sus ayudantes para que, en su nombre, sumerjan un tiburón en una pecera cual conserva en escabeche. (Un fenómeno, por cierto, del que sin duda también seremos testigos en breve en el caso de los novelistas). Solo si obran por su propia cuenta podrán quienes eran relativamente impotentes tener la experiencia, los conocimientos prácticos y la seguridad en sí mismos que se necesitan para rehacer la sociedad en su conjunto. Las revoluciones socialistas solo pueden ser democráticas. La clase dominante es una minoría antidemocrática. Y la gran masa de la población a la que tales insurrecciones deben movilizar por su naturaleza misma es el baluarte más seguro contra el uso excesivo de la fuerza. En ese sentido puede decirse que las revoluciones que más probabilidades tienen de triunfar son también las que tienden a ser menos violentas.

Eso no significa que las revoluciones no provoquen una reacción adversa y sangrienta de parte de unos gobiernos aterrados por la situación y dispuestos a desatar el terror contra los revolucionarios. Pero hasta los Estados más autocráticos dependen necesariamente de una cierta dosis de consentimiento pasivo de parte de sus gobernados, por reticente y provisional que este sea. No se puede gobernar adecuadamente una nación si esta, además de estar sumida en un estado de

desafección permanente, niega todo viso de credibilidad al mandato de esos gobernantes. Estos pueden encarcelar a algunas personas durante algún tiempo, pero no a todas durante todo el tiempo. Los Estados desacreditados pueden aguantar durante periodos bastante largos (baste con pensar en los actuales regímenes de Birmania o de Zimbabue, por poner un par de ejemplos), pero, al final, hasta los tiranos terminan por darse cuenta de que su suerte está echada. Por muy cruel y criminal que fuera el sistema del *apartheid* en Sudáfrica, sus propios perpetradores acabaron reconociendo finalmente que ya no podía continuar. Lo mismo puede decirse de las dictaduras de Polonia, Alemania del Este, Rumanía y otras naciones que se hallaban bajo control soviético a finales de la década de 1980. También es el caso de muchos unionistas del Ulster actuales, quienes, tras años de sangre derramada, se han visto obligados a reconocer que la exclusión de los ciudadanos católicos ya no resulta viable.

Pero ¿por qué ponen los marxistas sus miras en la revolución antes que en la democracia parlamentaria y la reforma social? La respuesta es que no lo hacen (o, al menos, no del todo). Solo los denominados ultraizquierdista opinan de ese modo[94]. Uno de los primeros decretos de los bolcheviques nada más llegar al poder en Rusia fue la abolición de la pena de muerte. Ser reformista o revolucionario no es como tener que elegir entre ser hincha del Everton o del Arsenal. La mayoría de los revolucionarios son también defensores de las reformas (aunque no de cualquier reforma ni del reformismo entendido como panacea política). Los revolucionarios no esperan que el cambio socialista se produzca de golpe, pues saben que ni el cambio feudal ni el capitalista fueron así. En lo que difieren de los reformistas propiamente dichos no es, por ejemplo, en que se nieguen a luchar contra los cierres de hospitales porque crean que eso distrae su atención de la mucho más trascendental Revolución con mayúsculas, sino, más bien, en que contemplan todas esas reformas dentro de una perspectiva más radical y a más largo plazo. La reforma es vital, pero, tarde o temprano, se alcanza un punto en el que el sistema se niega a ceder más, y ese punto es el que el marxismo conoce por el nombre de relaciones sociales de producción o, por decirlo con un lenguaje menos aséptico y técnico, esa clase dominante que controla los recursos materiales y que es manifiestamente reacia a entregarlos. Solo llegado ese momento, aflora la elección decisiva entre reforma y revolución. En definitiva, y como bien comentaba el historiador socialista R. H. Tawney, podemos pelar una cebolla capa a capa, pero no podemos despellejar un tigre zarpa a zarpa. De todos modos, el símil de la cebolla nos induciría a pensar que la reforma es demasiado sencilla cuando, en realidad, la mayoría de las reformas que hoy tenemos por elementos valiosos de la sociedad liberal (el sufragio universal, la educación universal gratuita, la libertad de prensa, los sindicatos, etc.) se conquistaron gracias a la lucha popular contra la feroz resistencia de la clase dominante.

Los revolucionarios tampoco se oponen necesariamente a la democracia parlamentaria. Si esta puede contribuir a sus objetivos, mejor. Los marxistas, no obstante, tienen reservas acerca de ese tipo de sistema, no porque sea democrático, sino porque no lo es lo suficiente. Los parlamentos son instituciones en las que la gente corriente, persuadida para que lo haga, delega su poder de forma permanente y sobre las que esta tiene muy escaso control. La revolución suele ser vista generalmente como lo contrario de la democracia, es decir, como la obra de unas siniestras minorías clandestinas empeñadas en subvertir la voluntad de la mayoría. En realidad, sin embargo, es un proceso mediante el que los hombres y las mujeres asumen el poder sobre su propia existencia a través de consejos y asambleas populares, y que, por lo tanto, es mucho más democrático que lo hasta entonces existente. Los bolcheviques acumulaban un dilatado historial de debate abierto en sus filas, y la idea de gobernar el país como partido político único no formaba parte en absoluto de su programa original. Además, como veremos más tarde, los parlamentos forman parte de un Estado que se dedica, en general, a asegurar la soberanía del capital sobre el trabajo. Este no es solamente el parecer de los marxistas. Tal y como ya escribiera un comentarista de la actualidad en pleno siglo XVII, el Parlamento inglés es el «baluarte de la propiedad[95]». Al final, dice Marx, el Parlamento o el Estado no representan tanto al pueblo llano como los intereses de la propiedad privada. Cicerón, como ya hemos visto, estaba totalmente de acuerdo con esa idea. Ningún Parlamento inscrito en un orden capitalista osaría enfrentarse al impresionante poder de esos intereses creados. Si amenazara con interferir en ellos de manera demasiado radical, se le daría rápidamente pasaporte. Sería extraño, pues, que los socialistas vieran en esas cámaras de debate un medio crucial para la promoción de su causa, y no, simplemente, uno más entre muchos de esos medios.

El propio Marx creía, al parecer, que en países como Inglaterra, Holanda y Estados Unidos, los socialistas podrían alcanzar sus objetivos por medios pacíficos. No descartaba el Parlamento ni la reforma social. También pensaba que un partido socialista podría asumir el poder únicamente si contaba con el apoyo de una mayoría de la clase obrera. Era un defensor entusiasta de los órganos reformistas (como los mencionados partidos políticos, los sindicatos, las asociaciones culturales y los periódicos políticos) de la clase obrera. También se pronunció a favor de medidas reformistas concretas, como la ampliación del sufragio y la reducción de la jornada laboral. De hecho, en una ocasión consideró, incluso (de un modo bastante optimista), que el sufragio universal serviría para minar el dominio capitalista. Su colaborador, Friedrich Engels, también atribuía especial importancia al cambio social pacífico y deseaba que se produjera una revolución no violenta.

Uno de los problemas de las revoluciones socialistas es que tienen más probabilidades de estallar en aquellos lugares donde más difíciles son de sostener. Lenin mismo reparó en esa paradoja en el caso del levantamiento bolchevique. Los hombres y las mujeres que están siendo cruelmente oprimidos y que apenas si tienen

para comer pueden tender más fácilmente a pensar que no se arriesgan a perder nada emprendiendo una revolución. Pero, como ya hemos comentado, las condiciones de atraso social que los impulsan a alzarse son el peor punto de partida posible para construir el socialismo. Es posible que, en esas condiciones, resulte más fácil derrocar al Estado, pero los revolucionarios no tienen a mano los recursos que les permitirían erigir una alternativa viable. Por otra parte, pocas son las probabilidades de que las personas que se sienten más o menos contentas con su situación se dediquen a lanzar revoluciones. Pero tampoco es probable que las lancen las personas desesperanzadas. La mala noticia para los socialistas, pues, es que los hombres y las mujeres se sentirán sumamente reacios a transformar su situación mientras siga habiendo algo para ellos y ellas en dicha situación.

Los marxistas se sienten a veces ofendidos por la supuesta apatía política de la clase obrera. No es de extrañar que las personas de a pie sientan indiferencia por el día a día político de un Estado que entienden que es indiferente a su suerte como ciudadanos y ciudadanas. Pero cuando ese Estado trata de cerrar sus hospitales, de trasladar su fábrica al oeste de Irlanda o de construir un aeropuerto junto a los patios traseros de sus casas, sí que son mucho más proclives a movilizarse. También conviene destacar que cierta forma de apatía puede resultar perfectamente racional. Mientras un sistema social siga produciendo un mínimo de gratificación para sus ciudadanos, no es irrazonable que estos se queden con lo que ya tienen en vez de dar un arriesgado salto hacia un futuro imposible de conocer. El suyo no es un conservadurismo merecedor de desdén alguno.

En cualquier caso, la mayoría de las personas están demasiado ocupadas tratando de salir adelante como para distraerse con proyectos o ideales de futuro. La mayoría de los hombres y las mujeres no desean que se produzcan grandes perturbaciones del ritmo social, y es comprensible que piensen así. Y, desde luego, no van a ver esas alteraciones con mejores ojos solo porque el socialismo parezca una buena idea. Ese salto hacia el futuro empieza a adquirir visos de proposición razonable únicamente cuando las privaciones provocadas por el *statu quo* comienzan a pesar más que los posibles inconvenientes del cambio radical. Las revoluciones tienden a estallar en el momento en que casi cualquier alternativa parece preferible al estado presente. En esa situación, no rebelarse sería irracional. El capitalismo no puede quejarse cuando, tras haber apelado durante siglos a la supremacía del interés propio particular, sus asalariados y asalariadas se dan cuenta de que lo que les interesa de verdad es probar algo distinto.

Sin duda, las reformas y la socialdemocracia pueden comprar la revolución. Marx vivió lo suficiente como para ser testigo de los inicios de ese proceso en la Gran Bretaña victoriana, pero no tanto como para constatar su impacto pleno. Si una sociedad de clases puede arrojar suficientes despojos y sobras a sus subordinados y subordinadas, es muy posible que esté segura por el momento. Pero en cuanto deje de hacerlo, es muy probable (aunque en absoluto inevitable) que quienes salgan

perdiendo traten de hacerse con el control. ¿Y por qué no iban a hacerlo? ¿Qué puede haber peor que no tener siquiera unas sobras o unos restos que llevarse a la boca? Llegados a ese punto, apostar por un futuro alternativo se convierte en una decisión absolutamente racional. Y aunque los seres humanos distan mucho de ser todo razón, esta es suficientemente sólida como para que puedan discernir en qué momento pasa a ser casi seguro que saldrán ganando si abandonan el presente por el futuro.

Quienes preguntan quién va a derribar el capitalismo tienden a olvidar que esto último, en cierto sentido, es innecesario. El capitalismo es perfectamente capaz de derrumbarse bajo el peso de sus propias contradicciones sin haber recibido siquiera el más ligero empellón de sus oponentes. De hecho, estuvo muy cerca de hacerlo hace apenas unos pocos años. Sin embargo, el resultado más probable de una implosión a gran escala del sistema será la barbarie y no el socialismo, a menos que haya una fuerza política organizada preparada para ofrecer una alternativa. Así pues, una razón imperiosa por la que necesitamos tal organización es que, en caso de una crisis colosal del capitalismo, menos personas resultarían dañadas y un nuevo sistema beneficioso para todos y todas podría asomar y florecer entre las ruinas.

# 9

*El marxismo cree en un Estado todopoderoso. Tras abolir la propiedad privada, los revolucionarios socialistas gobiernan por medio de un poder despótico con el que ponen fin a la libertad individual. Así ha ocurrido allí donde el marxismo ha sido llevado a la práctica, y no hay motivos para suponer que eso vaya a cambiar en el futuro. En la lógica misma del marxismo está el que el pueblo ceda su lugar al partido, el partido ceda el suyo al Estado, y el Estado se inhiba finalmente ante la figura de un monstruoso dictador. Puede que la democracia liberal no sea perfecta, pero resulta infinitamente preferible a que nos encierren en un hospital psiquiátrico por tener la osadía de criticar a un gobierno salvajemente autoritario.*

Marx se opuso implacablemente al Estado. De hecho, es de sobra conocido que esperaba con ansia el momento futuro en que aquel se desvaneciera por completo. Sus críticos pueden tachar tal esperanza de absurdamente utópica, si quieren, pero no pueden acusarlo al mismo tiempo de ser un apasionado del gobierno despótico.

Marx no estaba siendo absurdamente utópico en realidad. Lo que esperaba que desapareciera en la sociedad comunista no era el Estado entendido como administración central, pues toda cultura moderna compleja necesita de algo así. De hecho, con esa idea en mente, Marx se refiere en el tercer tomo de El capital a la existencia de «unas actividades comunes derivadas de la naturaleza de toda comunidad». El Estado como organismo administrativo continuaría existiendo. Lo que Marx espera ver desaparecer es el Estado en su faceta de instrumento de violencia. Como explicó en El manifiesto comunista, el poder público perdería bajo el comunismo su carácter político. Contra los anarquistas de su tiempo, Marx subraya que solo en ese sentido se desvanecería el Estado de nuestra vista. Lo que tenía que irse era un tipo concreto de poder, aquel que apuntalaba el gobierno de una clase social dominante sobre el resto de la sociedad. Los parques nacionales y los exámenes de conducir seguirían existiendo.

Marx tiene un concepto desapasionadamente realista del Estado. Es obvio que no se trata de un órgano políticamente neutral y escrupulosamente ecuánime en lo que al tratamiento de intereses sociales encontrados se refiere. Tampoco es ni mucho menos imparcial en cuanto al conflicto entre mano de obra y capital. Los Estados no acostumbran a lanzar revoluciones contra la propiedad. Existen, entre otras cosas, para defender el orden social actual frente a quienes pretenden transformarlo. Si ese orden es inherentemente injusto, el Estado será injusto en esa misma medida también. Y a eso es a lo que Marx desea poner fin, no a los teatros nacionales ni a los laboratorios policiales.

Nada de oscuro y conspirador hay en la idea de que el Estado es partidista. Es evidente que quien crea que sí lo hay no ha participado en ninguna manifestación recientemente. El Estado liberal es neutral entre el capitalismo y los críticos de este hasta que los segundos parecen tomar ventaja. Entonces entra en escena con sus mangueras de agua a presión y sus escuadrones paramilitares, y si eso falla, con sus tanques. Nadie duda de que el Estado puede ser violento. Lo que Marx hace es dar una nueva clase de respuesta a la pregunta de al servicio de quién está esa violencia en última instancia. Lo iluso es creer en la imparcialidad del Estado, no en que tal vez un día podamos seguir nuestro camino sin su agresividad instintiva. De hecho, hasta el propio Estado ha dejado de creer en su propia ecuanimidad en ciertos aspectos. La policía que aporrea a los trabajadores en huelga o a los manifestantes pacíficos ya no se molesta siquiera en aparentar neutralidad. Los gobiernos (y los gabinetes laboristas como los que más) no se esfuerzan por disimular la hostilidad que sienten hacia el movimiento obrerista. Como comenta Jacques Rancière, «las otrora escandalosas tesis de Marx en las que denunciaba que los gobiernos eran simples agentes empresariales del capital internacional son hoy un hecho obvio en el que tanto "liberales" como "socialistas" coinciden. La identificación absoluta de la política con la gestión del capital ha dejado de ser el vergonzoso secreto oculto tras las "formas" de la democracia; ahora es la verdad abiertamente declarada mediante la que nuestros gobiernos se legitiman[96]».

Eso no quiere decir que podamos deshacernos de la policía, los tribunales de justicia, las prisiones o, siquiera, los escuadrones de los grupos militares de operaciones especiales. Estos últimos podrían resultar necesarios, por ejemplo, si una banda de terroristas dotados de armas químicas o nucleares anduviera suelta por ahí y dispuesta a actuar, y hasta los izquierdistas de inclinación más bonachona deberían admitir esa realidad. No toda la violencia estatal es en aras de la protección del *statu quo. Marx mismo establece una distinción en el tomo tercero de El capital entre las funciones del Estado que favorecen los intereses de una clase específica y las que son neutrales en ese terreno. Los policías que impiden que unos matones racistas asesinen a palos a un joven asiático no están actuando como agentes del capitalismo. Los centros especiales de alojamiento de mujeres que acaban de ser víctimas de una violación no son ejemplos siniestros de la represión estatal. Los detectives que carretean ordenadores cargados de pornografía infantil que acaban de confiscar no están violando brutalmente los derechos humanos de nadie. Siempre que haya libertad, habrá abusos de la misma, y algunos de dichos abusos serán suficientemente horrendos como para que los perpetradores deban ser recluidos y encerrados para proteger la seguridad de las demás personas. Las prisiones no son simplemente lugares que penalizan a los socialmente desfavorecidos, aunque no hay duda de que también ejercen esa función*.

No existe indicio alguno de que Marx hubiera estado en contra de nada de lo dicho en el párrafo anterior. De hecho, él estaba convencido de que el Estado podía

ser una fuerza poderosa al servicio del bien. De ahí que diera su rotundo apoyo a la legislación dirigida a mejorar las condiciones sociales en la Inglaterra victoriana. Nada tienen de represivo los orfanatos para niñas y niños abandonados, ni la obligación de que todo el mundo conduzca por el mismo lado de la carretera. Lo que Marx rechazaba era la imagen mítica y sentimental del Estado como fuente de armonía que unía pacíficamente en su seno a grupos y clases diferentes. De hecho, a su juicio, constituía más bien una fuente de división que de concordia. Trataba ciertamente de mantener unida la sociedad, pero, en última instancia, lo hacía en interés de la clase dirigente y dominante. Bajo la aparente ecuanimidad del Estado, se escondía una sólida actitud partidista. Las leyes de la institución estatal «dieron nuevos obstáculos al débil y nuevas fuerzas al rico, […] fijaron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad, hicieron de una hábil usurpación un derecho irrevocable, y sometieron desde entonces, para provecho de algunos ambiciosos, a todo el género humano al trabajo, a la servidumbre y a la miseria». Estas no son palabras de Marx, sino (como ya hemos visto con anterioridad) de Jean-Jacques Rousseau en su Discurso sobre la desigualdad[97]. Marx no fue, pues, un excéntrico solitario que apreció una relación entre el poder estatal y los privilegios de clase donde nadie más la había visto. Bien es verdad que no siempre había sido de ese parecer. En sus tiempos de joven discípulo de Hegel, hablaba del Estado en los términos más elogiosamente positivos. Pero eso fue antes de que se hiciera marxista. E incluso cuando se convirtió en marxista, no cesó de insistir en que no lo era.

Quienes hablan de armonía y consenso deberían guardarse mucho de caer en una visión del Estado entendido como una especie de «capellán de la negociación colectiva». Para quienes abogan por dicha visión, el terreno de juego industrial está dividido entre los avariciosos patronos, por un lado, y los beligerantes trabajadores, por el otro, mientras que en medio de ellos, encarnando la razón, la equidad y la moderación está ese capellán digno, de voz suave y mente abierta, que trata con actitud altruista de reunir a ambos bandos enfrentados. Pero ¿por qué debería ser siempre el medio el lugar más sensato en el que posicionarse? Más aún, ¿por qué tendemos a vernos a nosotros mismos en el medio y a las demás personas en los extremos? A fin de cuentas, lo que para una persona es moderación es extremismo para otra. Las personas no van por ahí calificándose a sí mismas de fanáticas, como tampoco van por ahí autodenominándose cejijuntas ni otros términos con connotaciones degradantes. ¿Acaso trataríamos de reconciliar igualmente a los esclavos con sus amos, o de persuadir a los pueblos nativos de que se quejaran solo moderadamente de quienes andan tramando su exterminio? ¿Cuál es el término medio entre el racismo y el antirracismo?

Si Marx no dedicó apenas tiempo al Estado, fue en parte porque lo consideraba como una especie de poder alienado. La parecía que aquella augusta entidad había confiscado las facultades de autodeterminación de los hombres y las mujeres y estaba ahora determinándolos en su nombre. Los gobernantes tenían, además, la desfachatez

de llamar a tal proceso «democracia». El propio Marx inició su carrera ideológica siendo un demócrata radical y acabó convertido en un revolucionario al darse cuenta de la inmensa transformación que haría falta llevar a cabo para implantar una democracia genuina. Es desde su vertiente de demócrata desde la que desafía a esa autoridad suprema del Estado. Marx es un creyente demasiado entusiasta en la soberanía popular como para contentarse con ese pálido atisbo de la misma que conocemos por el nombre de democracia parlamentaria. No se oponía en principio a los parlamentos, como tampoco se oponía Lenin. Pero la democracia era para él algo demasiado precioso como para ser dejado exclusivamente en manos de senados y cámaras legislativas. La democracia tenía que ser local, popular y transversal a todas las instituciones de la sociedad civil. Tenía que hacerse extensiva tanto a la vida económica como a la política. Tenía que significar un autogobierno real, y no un gobierno confiado a una élite política. El Estado que Marx aprobaba era el del gobierno de los ciudadanos y ciudadanas sobre sí mismos, y no el de una minoría sobre una mayoría.

El Estado, según Marx, se ha apartado de la sociedad civil hasta el punto de que, entre ambos, existe una contradicción manifiesta. Por ejemplo, como ciudadanos de ese Estado, somos iguales en abstracto, y, sin embargo, no hemos dejado de ser extraordinariamente desiguales en nuestra existencia social diaria. Esta existencia social está hendida y rasgada por múltiples conflictos, pero el Estado proyecta de ella la imagen de un todo sin fisuras. El Estado cree estar moldeando la sociedad desde arriba, pero, en realidad, no deja de ser un producto de esta. La sociedad no surgió del Estado, sino que es este el que actúa como un parásito de la sociedad. Se ha invertido, pues, el sistema en su conjunto. En palabras de un analista de la cuestión, «la democracia y el capitalismo han sido vueltos del revés», lo que quiere decir que en vez de ser las instituciones políticas las que regulan el capitalismo, es el capitalismo el que las regula a ellas. Quien así habla es Robert Reich, un exsecretario de Trabajo de Estados Unidos, que, por lo general, no es sospechoso de ser marxista. Marx se había puesto por objeto cerrar esa brecha entre Estado y sociedad —entre política y vida cotidiana— disolviendo el primero dentro de la segunda. Y a eso es a lo que él llamaba democracia. Los hombres y las mujeres tenían que recuperar en su vida cotidiana los poderes que el Estado les había confiscado. El socialismo es la culminación de la democracia, no la negación de esta. Cuesta entender por qué tantos defensores de la causa democrática encuentran tan censurable esta visión de la misma.

Entre los marxistas es un tópico comentar que quienes detentan el poder real son los bancos, las grandes empresas y las instituciones financieras, organizaciones dirigidas por ejecutivos que no han sido sometidos a elección popular y cuyas decisiones pueden afectar a la vida de millones de personas. En líneas generales, el poder político es un fiel sirviente de los «amos del universo[98]». Los gobiernos pueden reprenderlos de vez en cuando o, incluso, endosarles algún tipo de pena leve

por conducta antisocial o algo parecido, pero si trataran de cerrarles el negocio, los propios gobernantes correrían un peligro muy serio de ser ellos quienes dieran con sus huesos en prisión, arrestados por sus propias fuerzas del orden. Lo máximo a lo que el Estado puede aspirar es a reparar algunos de los platos rotos del daño humano que el actual sistema inflige. Eso es algo que hace, en parte, por motivos humanitarios y, en parte también, para restablecer la empañada credibilidad de dicho sistema. Es lo que conocemos por el nombre de socialdemocracia. El hecho de que, en términos generales, la política esté endeudada hasta las cejas con la economía es lo que explica por qué es sencillamente imposible apropiarse del Estado tal como lo conocemos y ponerlo a trabajar en pos de los fines socialistas. Marx escribe en *La guerra civil en Francia* que la clase obrera no puede apoderarse sin más de la maquinaria del Estado ya existente y emplearla para sus propios propósitos. Y no puede porque ese aparato estatal viene con un sesgo intrínseco a favor del *statu quo. Su versión de democracia —anémica y lamentablemente empobrecida— se adapta muy bien a los intereses antidemocráticos actualmente dominantes*.

El principal modelo de autogobierno popular según Marx era el de la Comuna de París de 1871, donde, durante unos pocos y tumultuosos meses, la gente trabajadora de la capital francesa se hizo con el mando de su propio destino. La Comuna, tal como Marx la describe en La guerra civil en Francia, estaba formada por una especie de concejales locales, obreros varones en su mayoría, que eran elegidos por votación popular y podían ser revocados por sus electores. Sus miembros decretaron que el servicio público estuviera remunerado con un sueldo de trabajador normal, abolieron el ejército permanente y ordenaron también que la policía respondiera ante la propia Comuna. Los poderes y competencias ejercidos anteriormente por el Estado francés fueron asumidos por el concejo comunal. Se prohibió la presencia de los sacerdotes en la vida pública y se abrieron las puertas de las instituciones de enseñanza al pueblo llano, liberadas de toda interferencia por parte tanto de la Iglesia como del Estado. Los magistrados, los jueces y los funcionarios pasaron a ser electivos, responsables ante el pueblo y revocables por este. Entre los planes de la Comuna también figuraba la abolición de la propiedad privada reemplazada por la producción cooperativa.

«En vez de decidir una vez cada tres o seis años qué miembros de la clase dominante han de representar y aplastar al pueblo en el Parlamento —escribe Marx —, el sufragio universal habría de servir al pueblo organizado en comunas». La Comuna, sigue diciendo, «era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, […] la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo[99]». Aunque no escatimó críticas hacia aquella infortunada empresa (señaló, por ejemplo, que la mayoría de los participantes en la Comuna no eran socialistas), sí encontró en ella muchos de los elementos propios de una política socialista. Aquel fue, además, un escenario brotado de la práctica misma de la clase obrera y no de ningún laboratorio de diseño de teorías. Durante unos breves y cautivadores momentos, el Estado dejó de ser un poder alienado para adoptar la

forma del autogobierno popular.

Lo ocurrido en aquellos pocos meses en París fue lo que Marx denomina la «dictadura del proletariado». Difícilmente habrá otra de sus conocidas frases y expresiones que haya provocado más escalofríos entre sus críticos. Pero lo que Marx entendía por ese término de resonancias tan siniestras no era otra cosa que la democracia popular. La dictadura del proletariado significaba sencillamente el gobierno de la mayoría. Además, y en cualquier caso, la palabra «dictadura» no sugería necesariamente lo mismo en tiempos de Marx que en la actualidad. En aquel entonces, significaba una contravención extralegal de una constitución política. Auguste Blanqui, contrincante político de Marx que tuvo la distinción de ser encarcelado por todos los gobiernos que asumieron el poder en Francia entre 1815 y 1880, acuñó la expresión «dictadura del proletariado» con el significado de gobierno en nombre del pueblo llano; el propio Marx la empleó con el significado de gobierno directo a cargo de ese pueblo llano. Blanqui fue elegido presidente de la Comuna parisina, pero tuvo que conformarse con un papel puramente decorativo. Y es que, como de costumbre, por aquel entonces se encontraba recluido en prisión.

Hay ocasiones en las que Marx escribe como si el Estado no fuera más que un instrumento directo de la clase dominante. En sus escritos de contenido histórico, sin embargo, suele mostrar muchos más matices. La labor del Estado político no es simplemente la de servir a los intereses inmediatos de la clase dirigente: debe actuar también para mantener la cohesión social. Y aunque esos dos objetivos vienen a ser el mismo en última instancia, pueden surgir serios conflictos entre ambos a corto o medio plazo. Además, el Estado goza de mucha mayor independencia con respecto a las relaciones de clase en el capitalismo que, por ejemplo, en el feudalismo. El señor feudal es una figura política y económica, mientras que en el capitalismo esas dos funciones suelen estar diferenciadas. Por lo general, nuestro parlamentario no es nuestro empleador. Eso significa que esa aparente condición que sitúa al Estado capitalista por encima de las relaciones de clase no es solo una apariencia. Eso sí, el grado de independencia del Estado con respecto a los intereses materiales dependerá de condiciones históricas variables. Marx parece argumentar que en el llamado modo de producción asiático, que entraña inmensas obras de regadío que solo el Estado puede impulsar y mantener, este es realmente la fuerza social dominante. Los llamados marxistas «vulgares» tienden a dar por sentada la existencia de una relación personal y directa entre el Estado y la clase económicamente soberana, y hay ocasiones en las que tal relación existe: hay momentos en los que clase propietaria dirige directamente el Estado. George Bush y sus camaradas magnates del petróleo fueron uno de esos casos. Uno de los logros más reseñables de Bush, por así decirlo, fue demostrar que los marxistas vulgares tenían razón. Da la sensación, además, de que también se esforzó al máximo por revestir el sistema capitalista de la peor

apariencia posible, otro dato que nos hace dudar de que no estuviera trabajando en secreto para los coreanos del Norte.

De todos modos, las relaciones en cuestión suelen ser mucho más complejas de lo que la forma de operar de la Administración Bush podría dar a entender. (De hecho, casi todo en la existencia humana es más complejo de lo que esa Administración tendía a sugerir). Hay periodos, por ejemplo, en los que una clase gobierna en nombre de otra. En la Inglaterra decimonónica, como el propio Marx señaló, la aristocracia *whig* seguía siendo la clase política dirigente, mientras que la clase media industrial era la clase económica cada vez más dominante. Y la primera, hablando en términos generales, se dedicaba a representar los intereses de la segunda. Marx también sostuvo que Luis Bonaparte gobernó Francia conforme a los intereses del capitalismo financiero al tiempo que se presentaba a sí mismo como representante de los pequeños propietarios rurales. Y, de manera muy similar, los nazis gobernaron promoviendo los intereses del gran capital, pero sobre la base de una ideología que se caracterizaba por una perspectiva propia de la clase media baja. Eso les permitía despotricar contra los parásitos de clase alta y los ricos ociosos de un modo fácilmente confundible con un radicalismo genuino por parte del público políticamente incauto. De todos modos, ese público tampoco estaba del todo equivocado al ver las cosas así. El fascismo es, sin duda, una forma de radicalismo. No tiene tiempo que perder con la civilización liberal de clase media. Lo que sucede es que el suyo es un radicalismo de derechas y no de izquierdas.

A diferencia de muchos liberales, Marx no era alérgico al concepto de poder como tal. Difícilmente puede favorecer a los intereses de quienes no lo poseen en absoluto el decirles que todo poder es desagradable o de mal gusto, sobre todo, cuando quienes así hablan son quienes ya lo tienen de sobra. Aquellos en quienes la palabra «poder» siempre evoca connotaciones negativas son ciertamente afortunados. El poder puesto al servicio de la causa de la emancipación humana no debe ser confundido con la tiranía. El lema «Black Power!» («¡poder negro!») tiene connotaciones mucho menos pobres que el simplista «¡abajo con el poder!». De todas formas, solamente sabríamos que tal poder es verdaderamente emancipador si sirviera para transformar no solo el sistema político presente, sino el significado mismo del poder. El socialismo no se limita a reemplazar un conjunto de gobernantes por otro. Refiriéndose a la Comuna de París, Marx señala que «no fue una revolución dirigida a transferir [el Estado] de una fracción de la clase dirigente a otra, sino una Revolución dirigida a destruir esa horrible maquinaria de la dominación-de-clase [sic] en sí[100]».

El socialismo implica un cambio en la noción misma de soberanía. El significado de la palabra «poder» en el Londres actual y el que tenía en París en 1871 apenas guardan un vago y tenue parecido. La forma de poder más fructífera es el poder sobre uno mismo o una misma, y la democracia significa el ejercicio colectivo de esa capacidad. La Ilustración subrayó precisamente que la única forma de soberanía a la

que valía la pena someterse era aquella que nosotros mismos habíamos creado. Esa autodeterminación es el más valioso sentido de la libertad. Y aunque los seres humanos pueden abusar de su libertad, no son plenamente humanos sin ella. Resulta inevitable que tomen decisiones precipitadas o estúpidas de vez en cuando (decisiones que un autócrata hábil e inteligente posiblemente no habría tomado). Pero si esas decisiones no son suyas propias, es probable que se perciban como vacías o ficticias, por muy sagaces que sean.

Así pues, el poder pervive al pasar del presente capitalista al futuro socialista, pero no con la misma forma. La idea misma de poder experimenta también una revolución. Lo mismo sucede con el Estado. En nuestra acepción de la palabra «Estado», el concepto «socialismo de Estado» tiene tanto de contrasentido como hablar de «las teorías epistemológicas de Tiger Woods». Hay otra manera de entender ese término, sin embargo, en la que este sí adquiere cierta fuerza. Para Marx, hay aún Estado en el socialismo; solo en el comunismo, cuando se haya trascendido el socialismo, cederá su lugar el Estado coercitivo a un órgano meramente administrativo. Pero este no será un Estado como el que nosotros podríamos reconocer fácilmente como tal. Será, más bien, una red descentralizada de comunidades autogobernadas, reguladas flexiblemente mediante una administración central elegida de forma democrática sin rastro de esa otra imagen mucho más imponente y monumental que adscribimos hoy día al Estado (algo más parecido, por ejemplo, a Westminster, Whitehall y el misteriosamente enigmático príncipe Andrés).

Parte de la discrepancia de Marx con los anarquistas era por la cuestión de cuán fundamental es el poder. ¿Es lo más importante? No, en opinión de Marx. Para él había que poner el poder político en un contexto histórico más amplio. Teníamos que preguntarnos a qué intereses materiales servía, pues, al entender de Marx, en estos radicaba todo el poder. Si, por un lado, criticaba a los conservadores que idealizaban el Estado, también se impacientaba por otro con los anarquistas que le atribuían una importancia desproporcionada. Marx se niega a «cosificar» el poder, a amputarlo de su entorno social y a tratarlo como una cosa en sí. Y ese es, sin duda, uno de los puntos fuertes de su obra. Pero, como suele ser el caso con las virtudes, esta viene acompañada de un cierto defecto. Lo que Marx pasa por alto a la hora de analizar el poder es lo que sus compatriotas Nietzsche y Freud sí supieron reconocer, cada uno a su sorprendente distinto modo. El poder tal vez no sea una cosa en sí, pero contiene ciertamente un elemento que se deleita en el dominio solo por el placer de dominar: que disfruta haciendo alarde de poderío sin ningún fin particular en mente, y que siempre excede los objetivos prácticos para los que supuestamente se aplica. Shakespeare reconoció esa realidad cuando escribió la relación entre Próspero y Ariel en La tempestad. Ariel es el obediente agente del poder de Próspero, pero está impaciente por escapar a esa soberanía ajena y dedicarse a hacer simplemente lo que le venga en gana. Llevado de un ánimo pícaro y juguetón, él solo quiere gozar de sus poderes mágicos como fines en sí mismos, y no tenerlos ligados a los objetivos

estratégicos de su amo. Entender el poder como algo meramente instrumental es pasar por alto ese crucial rasgo del mismo y puede inducirnos a malinterpretar por qué el poder debe ser tan formidablemente coactivo como es.

## 10

*Los movimientos radicales más interesantes de las últimas cuatro décadas han surgido todos, sin excepción, fuera del ámbito del marxismo. El feminismo, el ecologismo, la política étnica y de defensa de los derechos de las personas homosexuales, los movimientos de defensa de los derechos de los animales, los llamados «antiglobalización», el movimiento pacifista: todos ellos han pasado a ocupar el lugar de la ya trasnochada causa de la lucha de clases y representan nuevas formas de activismo político que han dejado muy atrás el marxismo. Las aportaciones de este a aquellos han sido marginales y poco estimulantes. Continúa habiendo una izquierda política, sin duda, pero se trata de una más apropiada para el mundo posclasista y posindustrial en el que vivimos.*

Si tenemos en cuenta que una de las nuevas corrientes políticas más pujantes es el conocido como movimiento anticapitalista, cuesta ver dónde se ha producido esa supuesta ruptura definitiva con el marxismo. Por muy crítico con las ideas marxistas que este movimiento pueda llegar a ser, del marxismo al anticapitalismo no hay un gran paso, que digamos. De hecho, el marxismo ha salido bastante airoso de sus contactos con otras corrientes radicales. Tomemos el caso, por ejemplo, de sus relaciones con el movimiento de liberación de la mujer. Ni que decir tiene que estas han sido bastante tensas en ocasiones. Algunos marxistas varones han restado desdeñosamente importancia a la cuestión de la sexualidad en general, o han tratado de apropiarse de las ideas políticas feministas para ponerlas al servicio de sus propios fines. Hay sobrados ejemplos en la tradición marxista de actitudes que, cuando menos, son complacientemente insensibles a la cuestión del género o, en el peor de los casos, resultan detestablemente patriarcales. Pero no se reduce solo a eso (¡ni mucho menos!) la historia de esas relaciones, como a algunas feministas separatistas les gustaba por interés suponer allá por las décadas de 1970 y 1980. Muchos marxistas varones han aprendido lecciones perdurables del feminismo, tanto personales como políticas. Y el marxismo, a su vez, ha realizado una gran contribución al pensamiento y a la práctica feministas.

Hace unas décadas, cuando el diálogo marxista-feminista estaba en su momento más activo, se plantearon una serie de cuestiones de vital importancia[101]. ¿Cuál era la postura marxista con respecto al trabajo doméstico, que Marx había ignorado casi por completo en su momento? ¿Las mujeres formaban una clase social en el sentido marxista del término? ¿Qué era lo que una teoría centrada principalmente en la producción industrial tenía que decir acerca de la crianza y el cuidado de los niños, del consumo, de la sexualidad y de la familia? ¿La familia era una institución central de la sociedad capitalista o el capitalismo apiñaría a las personas en barracones

comunitarios si tal medida le resultara viable y más rentable? (Hay un ataque a la familia de clase media en *El manifiesto comunista*, un argumento que el mujeriego Friedrich Engels, deseoso de alcanzar una unión dialéctica entre teoría y práctica, adoptó con entusiasmo en su propia vida privada). ¿Podía haber libertad para las mujeres sin antes derrocar la sociedad de clases? ¿Qué relaciones había entre capitalismo y patriarcado, en vista de que este último es mucho más antiguo que el primero? Algunas feministas marxistas sostenían que la opresión de que eran víctimas las mujeres solo podría tocar a su fin con la caída del capitalismo. Otras, de forma seguramente más plausible, afirmaban que el capitalismo podría terminar con ese modo de opresión y sobrevivir a ello sin problemas. Según este último punto de vista, no hay nada en la naturaleza del capitalismo que exija el sometimiento de la mujer. Pero ambas historias (la del patriarcado y la de la sociedad de clases) están tan estrechamente interrelacionadas en la práctica que costaría imaginar el derrocamiento de una de esas dos instituciones sin que ello generara tremendas ondas expansivas que desestabilizaran la otra.

Buena parte de la obra de Marx ignora el factor género, aunque esto puede explicarse en algunos casos por el hecho de que el capitalismo también lo ignora, al menos en ciertos aspectos. Ya hemos señalado la relativa indiferencia del sistema a la hora de seleccionar por el género, la etnia, el linaje social u otros factores parecidos cuando se trata de decidir a quién puede explotar o a quién puede vender sus mercancías. Pero si el obrero de Marx es eternamente masculino es porque el propio autor alemán era personalmente un patriarca victoriano de la vieja escuela, y no solo porque esa sea la naturaleza del capitalismo. Aun así, Marx atribuye una muy especial importancia a las relaciones reproductivas de los roles sexuales y, en *La ideología alemana*, llega incluso a afirmar que, de entrada, la familia es la única relación social. En lo que atañe a la producción de la vida misma —«tanto de la propia en el trabajo como de la nueva en la procreación»—, los dos grandes relatos históricos de la producción sexual y material, sin cualquiera de los cuales la historia humana se detendría rápidamente en seco, son para Marx dos narraciones estrechamente ligadas entre sí. Lo más notable que los hombres y las mujeres crean son otros hombres y mujeres. Al hacerlo, generan la fuerza de trabajo que todo sistema social precisa para sostenerse. La reproducción sexual y la material tienen historias diferenciadas que no hay que fundir en una sola, pero ambas son escenarios de luchas e injusticias de siglos, y a sus víctimas respectivas las une, pues, un interés común por la emancipación política.

Engels, que practicó también la solidaridad sexual (y no solo la política) con el proletariado teniendo una amante de clase obrera, consideraba la emancipación de las mujeres algo inseparable del final de la sociedad de clases. (Y puesto que su amante era, además, irlandesa, añadió una considerable dimensión anticolonial a la relación). Su obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* es un impresionante ejercicio de antropología social, pródigo en defectos pero rebosante también de

buenas intenciones que, sin llegar en ningún momento a cuestionar la división convencional del trabajo sexual, considera la opresión de las mujeres por parte de los hombres como «el primer sometimiento de clase». Los bolcheviques se tomaron igualmente en serio la llamada cuestión de la mujer: el levantamiento dirigido a derrocar al zar fue emprendido mediante manifestaciones masivas celebradas el día Internacional de la Mujer de 1917. Ya en el poder, el partido convirtió la igualdad para las mujeres en una prioridad política de máximo nivel y fundó un Secretariado Internacional de la Mujer. Ese secretariado convocó a su vez el Primer Congreso Internacional de Mujeres Trabajadoras, al que acudieron delegadas de veinte países y cuyo llamamiento «a las mujeres trabajadoras del mundo» daba a entender la existencia de una estrecha conexión entre los objetivos del comunismo y los de la liberación femenina.

«Sorprende comprobar cómo hasta el resurgimiento de los movimientos de liberación de la mujer en la década de 1960 —escribe Robert J. C. Young— fueron solo hombres de las filas socialistas o comunistas quienes consideraron la cuestión de la igualdad de las mujeres como algo intrínseco a otras formas de liberación política[102]». A comienzos del siglo XX, el movimiento comunista era el único espacio donde se planteaba y se debatía de forma sistemática el tema del género (o los del nacionalismo y el colonialismo). «El comunismo —prosigue Young— fue el primer y único programa que reconoció la interrelación entre esas diversas formas de dominación y explotación [clase, género y colonialismo,] y la necesidad de abolirlas todas como base fundamental para la materialización real de la liberación en cada uno de esos terrenos[103]». La mayoría de las denominadas sociedades socialistas han hecho especial hincapié en la obtención de avances sustanciales en materia de derechos de las mujeres, y muchas de ellas llegaron incluso a afrontar la llamada «cuestión de la mujer» con encomiable seriedad mucho antes de que Occidente se decidiera a abordarla con un mínimo de ahínco. En materia de género y sexualidad, el expediente real del comunismo presenta graves manchones, pero continúa siendo cierto, como bien explica Michèle Barrett, que, «más allá del pensamiento feminista, no existe ninguna otra tradición de análisis crítico de la opresión de las mujeres que pueda igualarse a la incisiva atención que han dedicado a la cuestión uno tras otros de los pensadores y pensadoras marxistas[104]».

Si el marxismo ha sido un férreo adalid de los derechos de las mujeres, también ha ejercido como el más entusiasta defensor de los movimientos anticoloniales de todo el mundo. De hecho, durante la primera mitad del siglo XX, fue la principal inspiración de muchos de ellos. Los marxistas, pues, estuvieron a la vanguardia de las tres más importantes luchas de la era moderna: la resistencia al colonialismo, la emancipación de las mujeres y el combate contra el fascismo. El marxismo supuso el punto de partida indispensable para la mayoría de los miembros de la primera

generación de grandes teóricos de las guerras anticoloniales. En las décadas de 1920 y 1930, la práctica totalidad de los hombres y de las mujeres que predicaban la igualdad racial eran comunistas. La mayor parte del nacionalismo africano surgido tras la Segunda Guerra Mundial, de Nkrumah y Fanon en adelante, recurrió a alguna que otra versión del marxismo o del socialismo. Asimismo, la mayoría de los partidos comunistas asiáticos incorporaron el nacionalismo a sus agendas programáticas. En palabras de Jules Townshend:

> Mientras las clases trabajadoras, con las notables excepciones de los franceses y los italianos, parecían hallarse relativamente aletargadas en los países capitalistas avanzados [en la década de 1960], el campesinado (unido a la intelectualidad) de Asia, África y América Latina estaba haciendo revoluciones o creando sociedades en nombre del socialismo. De Asia vino la inspiración de la Revolución Cultural de Mao en China en 1966, y la resistencia del Vietcong de Ho Chi Minh a los estadounidenses en Vietnam; de África, los proyectos e ideales socialistas y emancipadores de Nyerere en Tanzania, Nkrumah en Ghana, Cabral en Guinea Bissau, y Franz Fanon en Argelia; y de América Latina, la Revolución Cubana de Fidel Castro y el Che Guevara[105].

De Malasia al Caribe y de Irlanda a Argelia, el nacionalismo revolucionario obligó al marxismo a replantearse a sí mismo. Paralelamente, el marxismo trató de ofrecer a los movimientos de liberación del Tercer Mundo algo bastante más constructivo que el simple reemplazo del dominio de una clase capitalista radicada en el extranjero por otro dominio similar a cargo de una clase capitalista autóctona. También se esforzó por trascender el fetiche de la nación adoptando una visión más internacionalista. Si el marxismo prestó su apoyo a los movimientos de liberación nacional del llamado Tercer Mundo, lo hizo a la vez que insistía en que las perspectivas de todos ellos debían ser internacional-socialistas en vez de burgués-nacionalistas. Pero su insistencia cayó en saco roto en la mayoría de los casos.

Al llegar al poder, los bolcheviques proclamaron el derecho a la autodeterminación de los pueblos colonizados. El movimiento comunista mundial acabaría haciendo muchísimo por trasladar ese sentimiento a la práctica. Lenin, pese a su actitud crítica ante el nacionalismo, había sido el primer gran teórico político en captar la significación de los movimientos de liberación nacional. También recalcó (contra las tesis del nacionalismo romántico) que la liberación nacional era una cuestión de democracia radical, no de sentimiento chovinista. El marxismo, pues, aplicó una combinación singularmente poderosa al actuar como una defensa del anticolonialismo y, al mismo tiempo, como una crítica de la ideología nacionalista. Según comenta Kevin Anderson, «tres décadas antes de que la India conquistara su

independencia, y cuatro antes de que los movimientos de liberación africanos saltaran a la palestra a comienzos de la década de 1960, [Lenin] estaba ya teorizando acerca del papel de los movimientos nacionales antiimperialistas como factor de especial importancia en la política global[106]». «Todos los partidos comunistas —escribió Lenin en 1920— deberían prestar su ayuda directa a los movimientos revolucionarios de las naciones dependientes y desfavorecidas (como, por ejemplo, Irlanda, los negros estadounidenses, etc.) y de las colonias[107]». El propio Lenin arremetió contra el que denominó «chovinismo de la Gran Rusia» dentro del Partido Comunista Soviético, una postura que, de todos modos, no le impidió respaldar de hecho la anexión de Ucrania y, posteriormente, la absorción a la fuerza de Georgia. Otros bolcheviques, como Trotski y Rosa Luxemburgo, manifestaron una marcada hostilidad hacia el nacionalismo.

La postura personal de Marx con respecto a la política anticolonialista era un tanto más ambigua. En los inicios de su trayectoria exhibió una mayor tendencia a apoyar la lucha contra el poder colonial solo si esta parecía tener alguna probabilidad de favorecer a su vez el objetivo de la revolución socialista. Según unas muy polémicas apreciaciones suyas de aquella época, algunas supuestas naciones eran nacionalidades «sin historia» y, por lo tanto, estaban condenadas a extinguirse. Así, de un solo y eurocéntrico plumazo, Marx envió displicentemente a checos, eslovenos, dálmatas, rumanos, croatas, serbios, moravios y ucranianos, entre otros, al cubo de la basura de la historia. En algún momento, Engels llegó a apoyar fervientemente la colonización de Argelia y la conquista estadounidense de México, y el propio Marx sentía muy escaso respeto por la figura del gran libertador latinoamericano Simón Bolívar. La India, comentó él mismo, no podía presumir de una historia propia y, de hecho, su sometimiento al yugo británico había propiciado inintencionadamente que se acabaran dando allí las condiciones propicias para una revolución socialista en aquel subcontinente. Desde luego, con ese argumento difícilmente podríamos sacar hoy un sobresaliente en una asignatura de estudios poscoloniales de ningún campus universitario, desde Canterbury hasta California.

Si Marx puede hablar del colonialismo en tan elogioso tono, no es porque le entusiasme la idea de que una nación pisotee a otra. Es más bien porque entiende que tal opresión —por vil y degradante que le parezca— está estrechamente vinculada a la llegada de la modernidad capitalista al mundo «subdesarrollado». Para él, esto no solo significaba unas mayores ventajas para ese mundo, sino también una forma de allanar el camino al socialismo. Ya hemos discutido aquí los pros y los contras de esa manera «teleológica» de pensar.

Sugerir que el colonialismo puede tener ciertos aspectos progresistas suele ser una idea ciertamente indigesta para la mayoría de los expertos y expertas occidentales en poscolonialismo, temerosos de que la confesión de algo tan políticamente incorrecto equivalga a repartir una especie de patente de corso para el racismo y el etnocentrismo. Sin embargo, es una reflexión bastante común entre, por ejemplo, los

historiadores indios e irlandeses[108]. ¿Cómo no iba a producir algún efecto positivo un fenómeno tan formidablemente complejo como el colonialismo, que abarcó tantas regiones y siglos? El dominio británico llevó hambre, violencia, indigencia, supremacía racial y opresión religiosa a la Irlanda del siglo XIX. Pero tras su estela también vinieron la alfabetización, el idioma, la educación, la democracia limitada, la tecnología, las comunicaciones y las instituciones cívicas que hicieron posible que el movimiento nacionalista se organizara y terminara tomando el poder. Todos esos fueron bienes valiosos en sí mismos que, además, sirvieron para promover una causa política digna.

Mientras muchos irlandeses e irlandesas estaban encantados de incorporarse a la era moderna aprendiendo inglés, algunos románticos de la Irlanda de clase alta se empeñaban condescendientemente en que aquellas personas no hablaran más que su lengua nativa. Un prejuicio parecido encontramos en algunos de los autores y autoras que escriben actualmente sobre la cuestión poscolonial, para quienes la modernidad capitalista es un puro desastre sin paliativos. Esa, sin embargo, no es una opinión compartida por muchos miembros de los pueblos poscoloniales cuya causa promueven, supuestamente, dichos autores. Habría sido preferible, desde luego, que los irlandeses se incorporaran a la democracia (y, finalmente, a la prosperidad) de un modo algo menos traumático: para empezar, no deberían haberse visto nunca reducidos a la indigna categoría de súbditos coloniales. Pero teniendo en cuenta que lo fueron, no es menos cierto que también lograron sacar cierto jugo a la situación.

Así pues, Marx seguramente detectó ciertas tendencias «progresistas» en el colonialismo. Pero eso no le impidió denunciar la «barbarie» del dominio colonial en la India y en otros lugares, ni aplaudir y alentar la gran rebelión india de 1857. Las presuntas atrocidades de los insurgentes de 1857, comentó, no eran más que un reflejo de la propia conducta predatoria de Gran Bretaña en aquel país. El imperialismo británico en la India, lejos de constituir un proceso civilizador benigno, era «un proceso hemorrágico de extrema gravedad[109]». El caso indio dejaba al descubierto la «profunda hipocresía y la barbarie inherentes a la civilización burguesa», que se revestía de una apariencia respetable en casa, pero se desnudaba al salir al exterior[110]. Aijaz Ahmad afirma incluso que ningún reformista indio influyente del siglo XIX adoptó una postura tan clara como la de Marx con respecto a la cuestión de la independencia nacional india[111].

Marx también se desdijo de sus anteriores opiniones acerca de la conquista de México, como Engels de las suyas a propósito de la expropiación francesa de Argelia. Esta última, reflexionó amargamente el segundo, no había provocado más que derramamiento de sangre, rapiña, violencia y la «arrogancia descarnada» de los colonos frente a la «raza inferior» de los nativos. Solo un movimiento revolucionario —reclamaba Engels— salvaría la situación. Marx abogó por el movimiento de liberación nacional china de su época defendiéndolo frente a los que llamaba con desprecio los «vendedores de civilización» colonialistas. Estaba enmendando su

anterior chovinismo, por así decirlo, brindando su apoyo a las luchas de liberación de las naciones colonizadas, tuvieran historia o no. Convencido de que toda nación que oprime a otra se está forjando sus propias cadenas, él veía la independencia irlandesa como una precondición para la revolución socialista en Inglaterra. El conflicto de la clase obrera con sus amos, escribió en El manifiesto comunista, adopta inicialmente la forma de una lucha nacional.

Para la tradición que acabo de comentar, temas como la cultura, el género, la lengua, la alteridad, la diferencia, la identidad y la etnicidad eran inseparables de cuestiones como el poder estatal, la desigualdad material, la explotación de la mano de obra, el saqueo imperial, la resistencia política de las masas y la transformación revolucionaria. Ahora bien, si sustrajéramos este segundo grupo de elementos y nos quedáramos solamente con el primero, tendríamos algo muy parecido a la teoría poscolonial actual. Circula por ahí la idea de que, en torno a 1980, un marxismo ya desacreditado cedió su anterior lugar de honor a un poscolonialismo políticamente más relevante ya por aquel entonces. Pero quienes así opinan incurren en lo que los filósofos denominan un error categorial, parecido al que cometen quienes comparan un lirón con el concepto de matrimonio. El marxismo es un movimiento político de masas que abarca varios continentes y siglos, un credo por el que innumerables hombres y mujeres han luchado y hasta muerto. El poscolonialismo es un lenguaje académico que nadie habla fuera de unos pocos cientos de universidades y que, en ocasiones, resulta tan ininteligible para el occidental medio como el suajili.

Como teoría, el poscolonialismo nació a finales del siglo XX, en un momento en el que las luchas de liberación nacional habían llegado en muchos casos al final de su recorrido. La obra fundacional de esa corriente, Orientalismo, de Edward Said, apareció a mediados de la década de 1970, justo cuando una grave crisis del capitalismo estaba provocando un retroceso del espíritu revolucionario en Occidente. Resulta quizá significativo en ese sentido que el libro de Said sea notablemente antimarxista. El poscolonialismo, aun preservando ese legado revolucionario en cierto sentido, representa en otro un distanciamiento con respecto a dicha herencia. Es un discurso posrevolucionario adecuado a un mundo igualmente posrevolucionario. Lo mejor que se puede decir de él es que ha dado origen a obras y trabajos de infrecuente perspicacia y originalidad. Lo peor, que representa poco más que el Ministerio de Asuntos Exteriores del posmodernismo.

Así que no es que la clase deba ceder su lugar al género, la identidad y la etnicidad. El conflicto entre las grandes empresas transnacionales y la mano de obra mal pagada, étnica y, en muchos casos, femenina del sur del planeta es una cuestión de clase en el sentido marxista estricto del término. Cuando hablamos del análisis de clase no nos referimos a un enfoque «eurocéntrico» aplicado, por ejemplo, a la situación de los mineros del carbón o los trabajadores del textil occidentales que se

haya visto superado por otras perspectivas menos localistas. La clase siempre ha sido un fenómeno internacional. A Marx le gustaba pensar que era la clase obrera la que no reconocía patria alguna, pero, en realidad, es el capitalismo. En un determinado sentido del término, la globalización es una noticia ya muy vieja y basta un vistazo a El manifiesto comunista para comprobarlo. Las mujeres siempre han formado una parte sustancial de la fuerza de trabajo y nunca ha sido fácil desligar la opresión racial de la explotación económica. Los llamados nuevos movimientos sociales tienen muy poco de novedoso en su mayoría. Y la idea de que han «ocupado el lugar» de un marxismo antipluralista y obsesionado con el concepto de clase ignora el hecho de que esos movimientos y el propio marxismo han colaborado formando una fructífera alianza desde hace ya un tiempo considerable.

Los posmodernos han acusado a veces al marxismo de ser eurocéntrico, de tratar de imponer sus propios valores blancos, racionalistas y occidentales en zonas muy diferentes del planeta. No cabe duda de que Marx era un europeo, como bien podemos deducir de su ardiente interés por la emancipación política. La historia de Europa está marcada por tradiciones de pensamiento emancipadoras, como también lo está por la práctica de la esclavitud. Europa es tierra de origen tanto de la democracia como de los campos de exterminio. Si en ella se enmarca, por un lado, el genocidio del Congo, también abarca, por otro, a los insurrectos de la Comuna de París y a las sufragistas. Significa tanto el socialismo, Sófocles, los derechos civiles y el legado del feminismo como el fascismo, Arnold Schwarzenegger, los misiles de crucero y la pesada herencia del hambre. Otras partes del mundo han desplegado también una mezcla similar de prácticas progresistas y opresoras. Solo quienes, desde su simplismo, no ven más que cosas negativas en Europa y perciben los «márgenes» poscoloniales como puramente positivos podrían pasar por alto un hecho así. Algunos de ellos tienen incluso la osadía de autodenominarse pluralistas. En sus filas predominan más los europeos con complejo de culpa que los poscoloniales con algún tipo de animosidad hacia Europa. Su sentimiento de culpa rara vez se hace extensivo al racismo implícito que se puede leer en su desprecio por Europa como tal.

No hay duda de que la obra de Marx está limitada por las condiciones sociales del propio autor. De hecho, si sus propias ideas son válidas, difícilmente podría ser de otro modo. Él era un intelectual europeo de clase media. Pero no muchos intelectuales europeos de clase media llamaron como él a derrocar el imperialismo o a emancipar a los obreros industriales. Y, de hecho, muchos intelectuales de los pueblos colonizados tampoco lo hicieron. Además, resulta un tanto condescendiente sugerir que los miembros del soberbio grupo de líderes anticoloniales que adoptó las ideas de Marx en diferentes lugares del mundo —desde James Connolly hasta C. L. R. James— no fueron más que unas víctimas ilusas de la Ilustración occidental. Esa imponente campaña de lucha por la libertad, la razón y el progreso que brotó del corazón mismo de la clase media europea del siglo XVIII constituyó a un tiempo una fascinante liberación con respecto a la tiranía y una sutil forma de despotismo en sí

misma. Y fue Marx sobre todo quien nos hizo adquirir conciencia de esa contradicción. Él defendió los grandes ideales burgueses de la libertad, la razón y el progreso, pero quiso saber por qué tendían a traicionarse a sí mismos cada vez que se ponían en práctica. Fue, pues, un crítico de la Ilustración, pero, como todas las formas más eficaces de crítica, la suya fue desde dentro. Fue, a un tiempo, un firme apologista y un feroz antagonista de las ideas ilustradas.

Quienes buscan la emancipación política no pueden permitirse ser demasiado exigentes con el linaje de quienes están dispuestos a echarles una mano. Fidel Castro no le volvió la espalda a la revolución socialista aunque Marx fuera un burgués alemán. Los muchos radicales surgidos en Asia y en África se han mostrado repetidamente indiferentes al hecho de que Trotski fuese un judío ruso. Suelen ser más bien los liberales de clase media quienes se empecinan en «tratar con condescendencia» a la población trabajadora aleccionándola, por ejemplo, con el multiculturalismo o con William Morris[112]. Los obreros y las obreras, sin embargo, suelen estar libres de esas neurosis propias de gente privilegiada, y están encantados de recibir todo apoyo político que les pueda parecer útil. Así sucedió con los primeros que aprendieron libertad política en el mundo colonial leyendo a Marx. Él era europeo, sí, pero Asia fue el primer lugar donde sus ideas arraigaron, y sería en el llamado Tercer Mundo donde florecerían con mayor vigor. La mayoría de las denominadas sociedades marxistas han sido no europeas. En cualquier caso, las teorías nunca son tomadas al pie de la letra y llevadas a la práctica en su literalidad por grandes masas de personas, sino que van siendo activamente remodeladas en el proceso. Ese ha sido el caso con la mayor parte de la historia del anticolonialismo marxista.

Quienes critican a Marx han apreciado en ocasiones en su obra una vena calificada por ellos de prometeica: una fe en la soberanía del Hombre sobre la Naturaleza, unida a otra fe paralela en el progreso humano ilimitado. Existe ciertamente tal corriente en sus escritos, como no podía esperarse menos de un intelectual europeo del siglo XIX. Allá por 1860 preocupaban poco todavía las bolsas de plástico y las emisiones de dióxido de carbono. Además, hay ocasiones en las que es necesario subyugar a la naturaleza. Si no construimos rápidamente un buen número de diques de abrigo en la zona, corremos el peligro de perder Bangladesh. Las vacunas contra el tifus son todo un ejercicio de soberanía humana sobre la naturaleza. También lo son los puentes y la neurocirugía. Cuando ordeñamos vacas y construimos ciudades, utilizamos la naturaleza para nuestros propios fines. Pretender que nunca tratemos de dominar la naturaleza es un absurdo sentimental. Pero, aun cuando es cierto que necesitamos imponernos sobre ella de vez en cuando, no lo es menos que solo podemos hacerlo mediante esa sensible sintonía con sus mecanismos de funcionamiento internos que nos proporciona la ciencia.

Para el propio Marx, ese sentimentalismo («una actitud infantil ante la naturaleza», lo llama él) es el reflejo de una postura supersticiosa frente al mundo natural que nos induce a postrarnos ante él como poder superior. Y esta relación de perplejidad con nuestro entorno reaparece en la modernidad en forma de lo que él denomina el fetichismo de las mercancías. Una vez más, nuestra vida están determinada por unos poderes ajenos, unos pedazos muertos de materia en los que se ha insuflado un modo tiránico de vida. La diferencia es que, ahora, esos poderes naturales ya no son espíritus del bosque ni ninfas de agua, sino el movimiento mismo de las mercancías en el mercado, algo sobre lo que tenemos tan escaso control como el que Odiseo pudiera tener sobre el dios del mar. En este sentido, como en otros, la crítica de la economía capitalista de Marx está estrechamente ligada a su interés por la naturaleza.

Ya en La ideología alemana, Marx incluye factores geográficos y climáticos en el análisis social. Todo análisis histórico, proclama allí, «tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres[113]». Por su parte, en El capital, hace referencia al «hombre socializado, los productores asociados, [que] regul[a]n racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego[114]». «Intercambio» en vez de enseñoramiento, control racional en lugar de dominio prepotente: de eso se trata. En todo caso, el Prometeo de Marx (no en vano era su personaje clásico favorito) tiene menos de adalid optimista de la tecnología que de rebelde político. Para Marx, como para Dante, Milton, Goethe, Blake, Beethoven y Byron, Prometeo representa la revolución, la energía creativa y la sublevación contra los dioses[115].

Acusar a Marx de ser otro racionalista ilustrado más dispuesto a saquear la naturaleza en nombre del hombre es una falsedad. Pocos pensadores victorianos han prefigurado tan asombrosamente el ecologismo contemporáneo como él. Alguien que ha analizado la obra de Marx desde nuestra perspectiva actual sostiene que esta representa «la más profunda intuición de la complejidad que rodea la cuestión del dominio sobre la naturaleza que haya tenido el pensamiento social del siglo XIX o, con mayor razón si cabe, de siglos anteriores[116]». Puede que hasta los más fieles admiradores de Marx encuentren un tanto desmesurada semejante afirmación, pero no hay duda de que contiene una sólida base de verdad. El Engels joven se aproximaba mucho a las opiniones del propio Marx en materia de ecología cuando escribió que «convertir la tierra en materia de charlatanes y vendedores de poca monta (esa tierra que es todo lo que tenemos y, por lo tanto, la condición primera de nuestra existencia) fue el paso definitivo de cara a convertirnos nosotros mismos en objeto de tales mercachifles[117]».

Que la tierra es la condición primera de nuestra existencia —lo que, como fundamento de los asuntos humanos, no es mala base desde donde empezar— ya lo

afirma Marx en su *Crítica del programa de Gotha*, donde subraya que es la naturaleza (y no el trabajo ni la producción tomados de manera aislada) la causa esencial de la existencia humana. A una edad ya más avanzada, Engels escribe en su *Dialéctica de la naturaleza* que «todo nos recuerda a cada paso que el hombre no domina, ni mucho menos, la naturaleza a la manera como un conquistador domina un pueblo extranjero, es decir, como alguien que es ajeno a la naturaleza, sino que formamos parte de ella con nuestra carne, nuestra sangre y nuestro cerebro, que nos hallamos en medio de ella y que todo nuestro dominio sobre la naturaleza y la ventaja que en esto llevamos a las demás criaturas consiste en la posibilidad de llegar a conocer sus leyes y de saber aplicarlas acertadamente[118]». Bien es verdad que Engels también se refiere al hombre en *Del socialismo utópico al socialismo científico* como el «señor consciente y efectivo de la naturaleza», y que emborronó un poco su expediente ecologista siendo miembro entusiasta de una partida de caza de Cheshire, pero uno de los principios del materialismo de Marx es precisamente el de que nada ni nadie es perfecto.

«Ni siquiera toda una sociedad —comenta Marx—, una nación o, es más, todas las sociedades contemporáneas reunidas, son propietarias de la tierra. Solo son sus poseedoras, sus usufructuarias, y deben legarla mejorada, como *boni patres familias* [buenos padres de familia], a las generaciones venideras[119]». Marx es plenamente consciente del conflicto existente entre la explotación capitalista a corto plazo de los recursos naturales y la producción sostenible a más largo término. El avance económico, insiste una y otra vez, debe producirse sin poner en riesgo las condiciones naturales globales de las que depende el bienestar de las generaciones futuras. No cabe la más mínima duda de que, de estar vivo en la actualidad, se habría situado a la vanguardia del movimiento ecologista. De hecho, como buen protoecologista que era, criticó el capitalismo por «desperdiciar la vitalidad del suelo» y debilitar y destruir la agricultura «racional».

«El tratamiento consciente y racional del suelo en cuanto propiedad colectiva eterna —escribe Marx en *El capital*— [es] condición inalienable de existencia y reproducción de la serie de generaciones humanas que se relevan unas a otras[120]». La agricultura capitalista, a su juicio, solo logra florecer minando las «fuentes originarias de toda riqueza […] [como son] el suelo y quienes lo trabajan». Dentro de su crítica del capitalismo industrial, Marx aborda cuestiones como la generación de residuos, la destrucción de los bosques, la contaminación de los ríos, las toxinas medioambientales y la calidad del aire. La sostenibilidad ecológica, según él, tendría un papel muy importante en una agricultura socialista[121].

Bajo esa preocupación por la naturaleza se esconde toda una visión filosófica. Marx es un naturalista y un materialista para quien los hombres y las mujeres son parte de la naturaleza y, por lo tanto, corren peligro al olvidar su propia condición natural. En *El capital* llega incluso a referirse a la naturaleza como el «cuerpo» de la humanidad, cuerpo «con el que [esta] debe mantener un intercambio constante». Los

instrumentos de producción, comenta, son «prolongaciones de los órganos corporales». Toda la civilización, desde los senados hasta los submarinos, es simplemente una prolongación de nuestras facultades físicas. Cuerpo y mundo, sujeto y objeto, deben coexistir en un delicado equilibrio; nuestro medio ambiente es tan expresivo de significados humanos como pueda serlo una lengua. Marx llama «alienación» a lo contrario de ese equilibrio: una situación en la que ya no podemos encontrar reflejo alguno de nosotros en un mundo material bruto y en la que, por consiguiente, perdemos el contacto con nuestro propio ser más vital.

Cuando esta reciprocidad entre yo individual y naturaleza se rompe, nos queda ese mundo de materia desprovista de sentido que es el capitalismo, en el que la naturaleza queda reducida a la mera condición de sustancia material maleable que podemos troquelar o ahormar para darle la forma que se nos ocurra. Al mismo tiempo, el yo personal se disocia de la naturaleza, de su propio cuerpo y del cuerpo de otras personas. Marx cree que incluso nuestros sentidos físicos se han «mercantilizado» bajo el capitalismo, pues el cuerpo, convertido en un mero instrumento abstracto de producción, es incapaz de saborear su propia vida sensual. Solo a través del comunismo podríamos lograr sentir nuestro propio cuerpo de nuevo. Solamente entonces, sostiene Marx, podremos trascender esa razón brutalmente instrumental para deleitarnos en las dimensiones espiritual y estética del mundo. De hecho, la obra marxiana es «estética» hasta la médula. Él se queja en los Grundrisse de que el capitalismo ha convertido la naturaleza puramente en un objeto de utilidad que ha dejado de reconocerse como un «poder en sí».

Mediante la producción material, según la perspectiva de Marx, la humanidad canaliza, regula y controla el «metabolismo» entre sí misma y la naturaleza a través de un tráfico bidireccional que dista mucho de ser una supremacía arrogante. Y todo esto (la naturaleza, el trabajo, el sufrimiento, el cuerpo productivo y las necesidades de este) constituye para Marx la infraestructura en la que se aloja la historia humana. Es el relato que recorre y subyace a las culturas humanas dejando su inevitable impronta en todas ellas. Como intercambio «metabólico» entre humanidad y naturaleza que es, el trabajo constituye, a juicio de Marx, una condición «eterna» que jamás varía. Las que sí cambian (las que hacen de los seres naturales seres también históricos) son las diversas formas en que los humanos trabajamos la naturaleza. La humanidad produce sus medios de subsistencia de maneras diferentes. Eso es natural, en el sentido de que es necesario para la reproducción de la especie. Pero es asimismo cultural o histórico, pues implica diferentes tipos de soberanía, conflicto y explotación. No hay razón para suponer que, si aceptamos la naturaleza «eterna» del trabajo, acabaremos por creer de forma equivocada que esas formas sociales son igualmente permanentes.

Esta «condición natural y eterna de la existencia humana» de la que habla Marx contrasta con la represión posmoderna del cuerpo natural y material que el posmodernismo trata de disolver en la cultura. La palabra «natural» misma provoca

un escalofrío de corrección política. Toda atención a nuestra biología común se convierte en una especie de delito de pensamiento tipificado como «biologismo». Al posmodernismo le enerva lo invariable, pues lo imagina alineado sin remedio con la reacción política. Dado que el cuerpo humano ha cambiado muy poco en el transcurso de su evolución, el pensamiento posmoderno solo puede afrontarlo entendiéndolo como un «constructo cultural». En el fondo, ningún pensador fue más consciente que Marx de hasta qué punto están socialmente mediados la naturaleza y el cuerpo. Y esa mediación se conoce eminentemente por el nombre de trabajo, que es lo que labra la naturaleza hasta dotarla de un significado humano. El trabajo es una actividad significante. Nunca vemos de manera directa un pedazo de materia en bruto: el mundo material siempre nos llega inyectado de significación humana, e incluso la vacuidad es un significante. Las novelas de Thomas Hardy ilustran esa condición logrando un soberbio efecto.

La historia de la sociedad humana, según Marx, forma parte de la historia natural. Eso significa, entre otras cosas, que el carácter social es intrínseco a la clase de animales que somos. La cooperación social es necesaria para nuestra supervivencia material, pero es también un elemento constitutivo de nuestra propia realización como especie. Por lo tanto, del mismo modo que la naturaleza es una categoría social en cierto sentido, la sociedad también es una categoría natural. Los posmodernos insisten en lo primero pero ocultan lo segundo. Para Marx, la relación entre naturaleza y humanidad no es simétrica. Al final, como apunta en *La ideología alemana*, es la naturaleza la que se impone. En el caso del individuo, eso es lo que se conoce como muerte. El sueño fáustico de progreso sin límites en un mundo material que responda mágicamente a nuestro toque pasa por alto «la prioridad de la naturaleza externa». En la actualidad, ya no lo llamamos sueño fáustico, sino sueño americano. Es una visión del mundo que, en el fondo, detesta lo material porque es lo que bloquea nuestro camino hacia lo infinito. De ahí que ese mundo material tenga que ser vencido por la fuerza o disuelto en la cultura. El posmodernismo y el espíritu de los pioneros son caras opuestas de una misma moneda: ni el primero ni los segundos pueden aceptar que nuestros límites son lo que nos hace ser lo que somos, igual que esa transgresión perpetua de los mismos a la que llamamos historia humana nos hace ser también lo que somos.

Para Marx, los seres humanos forman parte de la naturaleza, pero son perfectamente capaces de enfrentarse a ella. Y esa separación parcial con respecto a lo natural es en sí un elemento más de la naturaleza de aquellos[122]. La tecnología misma con la que nos dedicamos a trabajar la naturaleza se fabrica a partir de esta. Pero aunque Marx concibe la naturaleza y la cultura como componentes de una unidad compleja, se niega a disolver la una en la otra. En su inquietantemente precoz obra de juventud, sueña con una unión final entre naturaleza y humanidad; en sus años de madurez reconoce que siempre habrá una tensión (o una no identidad) entre ambas y uno de los nombres para tal conflicto es el de trabajo. No sin cierta lástima,

desde luego, Marx rechaza la posibilidad de esa hermosa fantasía, casi tan vieja como la humanidad misma, en la que una naturaleza munificente se pliega cortésmente a todos nuestros deseos:

*What wondrous life is this I lead!*
*Ripe apples drop about my head.*
*The luscious clusters of the vine.*
*Upon my mouth do crush their wine.*
*The nectarine and curious peach.*
*Into my hands themselves do reach.*
*Stumbling on melons, as I pass.*
*Insnared with flowers, I fall on grass*[123].

Andrew Marvell, *The Garden*

Marx cree en lo que él denomina una «humanización de la naturaleza», pero, desde su punto de vista, la naturaleza siempre se mostrará recalcitrante frente a la humanidad, aunque podamos disminuir su resistencia a nuestras necesidades. Y eso tiene también su vertiente positiva, pues vencer obstáculos forma parte de nuestra creatividad. Un mundo mágico sería, además, un mundo tedioso. A Marvell le bastaría probablemente con un día en el jardín mágico para desear estar de vuelta en Londres lo antes posible.

¿Creía Marx en una expansión ilimitada de los poderes humanos como la que hoy resultaría ofensiva a nuestros principios ecológicos? Es cierto que, en ocasiones, resta importancia a los límites naturales del desarrollo humano, en parte, porque algunos oponentes suyos —como Thomas Malthus— la exageraron. Reconoce las fronteras que la naturaleza ha impuesto a la historia, pero piensa que aún podemos ensancharlas mucho más. Hay sin duda en sus escritos una veta muy acusada de lo que podríamos llamar optimismo tecnológico (o triunfalismo, incluso, en según qué momentos): una imagen de una raza humana aupada a lomos de las fuerzas de producción desatadas por ella misma y que la conducirían a un nuevo mundo feliz. Algunos marxistas posteriores (y Trotski fue uno de ellos) llevaron esa idea hasta extremos utópicos al prever un futuro bien surtido de héroes y genios[124]. Pero hay también otro Marx, como ya hemos visto, que insiste en que ese desarrollo debería ser compatible con la dignidad y el bienestar humanos. Es el capitalismo el que cree que la producción es potencialmente infinita; el socialismo la sitúa en el contexto de unos valores morales y estéticos, o, como Marx mismo escribe en el primer tomo de *El capital*, «bajo una forma adecuada al desarrollo pleno de la raza humana».

El reconocimiento de unos límites naturales, tal como comenta Ted Benton, no es

incompatible con la emancipación política, sino solamente con las versiones utópicas de esta[125]. El mundo cuenta con los recursos necesarios, no para que todos nosotros y nosotras vivamos cada vez mejor, sino para que vivamos bien. «La promesa de abundancia —escribe G. A. Cohen— no consiste en un flujo interminable de bienes, sino en una cantidad suficiente de estos producida con un mínimo de esfuerzo desagradable[126]». Lo que impide que esto suceda no es la naturaleza, sino la política. Para Marx, como ya hemos visto, el socialismo requiere de una expansión de las fuerzas productivas, pero la tarea de expandirlas no corresponde al socialismo mismo, sino al capitalismo. El socialismo viene aupado sobre la base de esa riqueza material, pero no es el constructor ni el acumulador de la misma. Fue Stalin, y no Marx, quien consideró misión del socialismo el desarrollo de las fuerzas productivas. El capitalismo es como el aprendiz de brujo: ha invocado y ha reunido unos poderes que se han descontrolado salvajemente y que ahora amenazan con destruirnos. La labor del socialismo no consiste tanto en espolear esos poderes como en someterlos a un control humano racional.

Las dos grandes amenazas a la supervivencia humana a las que nos enfrentamos actualmente son la militar y la medioambiental. Es probable que vayan convergiendo cada vez más entre ellas en el futuro, a medida que la competencia y las pugnas por unos recursos escasos degeneren en conflicto armado. A lo largo de los años, los comunistas han sido unos de los más ardientes defensores de la paz y el motivo de tal actitud ha sido hábilmente resumido por Ellen Meiksins Wood: «Me parece axiomático —escribe— que la lógica expansionista, competitiva y explotadora de la acumulación capitalista en el contexto del sistema de los Estados-nación acabe siendo desestabilizadora a más corto o más largo plazo, y que el capitalismo […] sea y continúe siendo durante un futuro próximo la mayor amenaza contra la paz mundial[127]». Si el movimiento pacifista quiere comprender de verdad las causas fundamentales de la agresividad global, no puede permitirse ignorar la naturaleza de la bestia que la alimenta. Y eso significa que no puede permitirse el lujo de ignorar las ideas y reflexiones del marxismo.

Lo mismo se puede decir a propósito del ecologismo. Wood sostiene que el capitalismo no puede evitar la devastación ecológica por culpa de la naturaleza antisocial misma de su impulso acumulador. El sistema puede llegar a tolerar la igualdad racial y de género, pero es incapaz (por su propia naturaleza) de alcanzar la paz mundial y de respetar el mundo material. El capitalismo, comenta Wood, «tal vez pueda tener cabida para cierto grado de atención ecológica, sobre todo, cuando la propia tecnología de protección medioambiental es comercializable y rentable. Pero la irracionalidad esencial del impulso de la acumulación de capital, que supedita todo a las exigencias de expansión propia del capital y a las del llamado “crecimiento”, es irremediablemente hostil al equilibrio ecológico[128]». El viejo eslogan comunista del «socialismo o barbarie» siempre les ha parecido a algunos un tanto apocalíptico de más. En estos momentos en los que la historia se encamina a trompicones hacia un

posible escenario de guerra nuclear y de catástrofe medioambiental, cuesta ver de qué otro modo se puede tomar ese lema que no sea como la más sobria verdad. Si no actuamos ahora, todo parece apuntar a que el capitalismo será nuestra tumba.

# CONCLUSIÓN

Así que ya lo ven. Marx tenía una fe apasionada en el individuo y grandes recelos ante los dogmas abstractos. No le interesaba el concepto de la sociedad perfecta, desconfiaba de la noción de igualdad y no soñaba precisamente con un futuro en el que todos y todas vistiéramos monos de trabajo con nuestro número de carné de identidad estampado en la espalda. Lo que él aspiraba a fomentar era la diversidad, no la uniformidad. Entre sus enseñanzas tampoco figuraba que los hombres y las mujeres fuesen juguetes impotentes en manos de la historia. Era más hostil hacia el Estado que los conservadores de derecha y concebía el socialismo como una profundización de la democracia, y no como un enemigo de esta. Su modelo de vida buena estaba basado en la idea de la autoexpresión artística. Creía que algunas revoluciones podían triunfar de forma pacífica y no se oponía en modo alguno a la reforma social. Tampoco circunscribió estrechamente su atención a la clase obrera manual, ni entendió la sociedad en términos de dos clases totalmente polarizadas.

No convirtió la producción material en un fetiche. Antes al contrario, creyó que debía prescindirse de ella en la medida de lo posible. Su ideal era el tiempo libre, no el trabajo. Si prestó una atención tan constante a lo económico fue precisamente con el propósito de disminuir el poder de ese ámbito sobre el conjunto de la humanidad. Su materialismo era perfectamente compatible con las convicciones morales y espirituales profundas. No escatimó elogios hacia la clase media; para él, el socialismo era heredero de los grandes legados de aquella: la libertad, los derechos civiles y la prosperidad material. Sus opiniones sobre la naturaleza y sobre el medio ambiente estaban, en su mayor parte, asombrosamente avanzadas a su tiempo. No ha habido más acérrimo adalid de la emancipación de las mujeres, la paz mundial, la lucha contra el fascismo o la libertad anticolonial que el movimiento político alumbrado por su obra.

¿Ha habido alguna vez un pensador más caricaturizado?



TERRY EAGLETON (Inglaterra, 1943). Eagleton nació en Salford en una familia obrera y católica, cuyos abuelos paternos eran inmigrantes irlandeses, más humildes. De niño hizo de monaguillo y de portero en un convento de carmelitas, como recuerda en su autobiografía, de tono a menudo irónico. Sintió enseguida el elitismo de la universidad en la que estudió, y donde se doctoró, el Trinity College de Cambridge. A continuación, fue profesor en el Jesus College de Cambridge. Tras varios años de haber enseñado en Oxford —Wadham College, Linacre College y St. Catherine's College—, obtuvo la cátedra John Rylands de Teoría Cultural de la Universidad de Mánchester, donde enseña actualmente.

Eagleton fue discípulo del crítico marxista Raymond Williams. Empezó su carrera como estudioso de la literatura de los siglos XIX y XX, para pasar después a la teoría literaria marxista, en la estela de Williams. En los últimos tiempos, Eagleton ha integrado los estudios culturales con la teoría literaria tradicional. En los años sesenta formó parte de Slant, un grupo católico de izquierda, y escribió varios artículos de corte teológico, como el libro *Towards a New Left Theology*.

Sus publicaciones más recientes evidencian un interés renovado por los temas teológicos. Otra de las grandes influencias teóricas de Eagleton es el psicoanálisis. Ha sido, además, uno de los principales valedores de la obra de Slavoj Žižek en el Reino Unido.

# Notas



[1] Peter Osborne, en Leo Panich y Colin Leys (eds.), *The Communist Manifesto Now: Socialist Register*, Nueva York, 1998, p. 190. <<



[2] Citado en Robin Blackburn, *Fin de Siècle: Socialism alter the Crash, New Left Review*, n.º 185, enero-febrero de 1991, p. 7. <<

[3] Aunque algunos marxistas dudan de cuán cruciales son en realidad. Alex Callinicos, por ejemplo, en *Against Postmodernism*, Cambridge, 1989, cap. 5. [Hay trad. cast.: *Contra el postmodernismo*, Bogotá, El Áncora, 1993.]. <<

[4] Fredric Jameson, *The Ideologies of Theory*, Londres, 2008, p. 514. <<

[5] Tristram Hunt, *War of the Words*, Guardian, 9 de mayo de 2009. <<

[6] Véase Joseph Stiglitz, *Globalisation and Its Discontents*, Londres, 2002, p. 5. [Hay trad. cast.: *El malestar en la globalización*, Madrid, Taurus, 2002.]. <<

[7] Citado en Slavoj Žižek, *First as Tragedy, Then as Farce*, Londres, 2009, p. 91. <<

[8] Isaac Deutscher, *The Prophet Armed: Trotsky 1879-1921*, Londres, 2003, p. 373. [Hay trad. cast.: Trotsky: el profeta armado (1879-1921), México, D. F., Era, 1966.]. <<

[9] Véanse, por ejemplo, Alec Nove, *The Economics of Feasible Socialism*, Londres, 1983 [hay trad. cast.: *La economía del socialismo factible*, Madrid, Siglo XXI, 1987]; David Schweickart, *Against Capitalism*, Cambridge, 1993 [hay trad. cast.: *Más allá del capitalismo*, Santander, Sal Terrae, 1997], y Bertell Ollman (ed.), *Market Socialism: The Debate Among Socialists*, Nueva York y Londres, 1998. Encontramos una defensa más filosófica del socialismo de mercado en David Miller, *Market*, *State and Community: The Theoretical Foundations of Market Socialism*, Oxford, 1989. <<

[10] Melvin Hill (ed.), Hannah Arendt: *The Recovery of the Public World*, Nueva York, 1979, pp. 334-335. <<



[11] Citado por Robin Blackburn, *Fin de Siècle: Socialism alter the Crash, New Left Review*, 185, enero-febrero de 1991, p. 29. <<

[12] Véanse, por ejemplo, Pat Devine, *Democracy and Economic Planning*, Cambridge, 1988; David McNally, *Against the Market*, Londres, 1993, y Michael Albert, *Parecon: Life After Capitalism*, Londres, 2003. [Hay trad. cast.: *Parecon: Vida después del capitalismo*, Madrid, Akal, 2005.] Podemos encontrar un útil resumen de este argumento en general en Alex Callinicos, *An Anti-Capitalist Manifesto*, Cambridge, 2003, cap. 3. [Hay trad. cast.: *Un manifiesto anticapitalista*, Barcelona, Crítica, 2003.]. <<



[13] Véase Ernest Mandel, *The Myth of Market Socialism*, *New Left Review*, n.º 169, mayo-junio de 1988, p. 109n. <<

[14] *Devine*, *Democracy and Economic Planning*, pp. 253 y 265-266. <<

[15] Albert, *Parecon*, p. 59. <<

[16] Raymond Williams, *Communications*, Harmondsworth, 1962. [Hay trad. cast.: *Los medios de comunicación social*, Barcelona, Península, 1971.]. <<



[17] «El traje que lo envuelve en pereza de seda de cuello a pies / ultraja y hurta a los campos vecinos la mitad de su mies». (N. del T.). <<

[18] Si todo hombre justo que ahora suspira de necesidad / tuviera su parte ni que fuera moderada y justa / de aquello con lo que el lujo lascivamente mimado / colma a algunos con grosero exceso, / la Naturaleza tendría repartida la plenitud de sus dones / en equilibrada y precisa proporción… (N. del T.). <<

[19] Citado en Alex Callinicos (ed.), *Marxist Theory*, Oxford, 1989, p. 143. <<

[20] Marx, Prólogo de *A Contribution to the Critique of Political Economy*, en Marx and Engels: Selected Works, Londres, 1968, p. 182 [la cita castellana está extraída de: «Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política», en C. Marx, F. Engels: *Obras escogidas, tomo* I, Progreso, Moscú, 1973, p. 518]. <<

[21] La defensa más eficaz de la teoría es la que encontramos en G. A. Cohen, *Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford, 1978. [Hay trad. cast.: *La teoría de la historia de Karl Marx: Una defensa*, México, Siglo XXI, 1978.] Rara vez una idea desatinada como esa ha sido tan magníficamente defendida. Véase una excelente explicación de la teoría de la historia de Marx en S. H. Rigby, *Marxism and History*, Manchester y Nueva York, 1987, una obra en la que me he basado para lo que aquí expongo. <<

[22] Citado en Alex Callinicos y Chris Harmon, *The Changing Working Class*, Londres, 1983, p. 13. <<

[23] Marx, *The Holy Family*, Nueva York, 1983, p. 101. [Hay trad. cast.: *La sagrada familia*, Madrid, Akal, 1981, p. 109. <<

[24] Marx y Engels, *Selected Correspondence*, Moscú, 1975, pp. 390-391. <<

[25] *Ibid.*, pp. 293-294. <<

[26] Un argumento expuesto por John Maguire, *Marx's Theory of Politics*, Cambridge, 1978, p. 123. [Hay trad. cast.: *Marx y su teoría de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.]. <<

[27] Marx, *Capital, vol. 1,* Nueva York, 1967, p. 9. [Hay trad. cast.: *El capital, tomo 1,* México, Siglo XXI, 1975, p. 4.]. <<

[28] Citado en T. Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought*, Oxford, 1983, p. 140. [Hay trad. cast.: *Diccionario del pensamiento marxista*, Madrid, Tecnos, 1984.]. <<

[29] Citado en Umberto Melotti, *Marxism and the Third World*, Londres, 1972, p. 6. [Hay trad. cast.: *Marx y el Tercer Mundo: Contribución a un esquema multilineal de la concepción del desarrollo histórico elaborada por Marx*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.]. <<

[30] *Marx, Theories of Surplus Value*, Londres, 1972, p. 134. [Hay trad. cast.: *Teorías sobre la plusvalía: Tomo IV de «El capital», 2 vols.*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.]. <<

[31] Citado en Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, Londres, 1971, p. 36. [Hay trad. cast.: *El concepto de la naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI, 1976.]. <<

[32] Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londres, 1992, p. 228. <<

[33] Uno de los mejores estudios de esos significados más positivos del concepto es el de Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future*, Londres, 2005. [Hay trad. cast.: *Arqueologías del futuro: El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Madrid, Akal, 2009.]. <<

[34] Marx y Engels, *The German Ideology*, Londres, 1974. [Hay trad. cast.: *La ideología alemana*, Valencia, Servei de Publicacions de la Universitat de València, 1994, p. 48.]. <<

[35] *Marx, The Civil War in France*, Nueva York, 1972, p. 134. [Hay trad. cast.: *La guerra civil en Francia*, en Marx y Engels, *Obras escogidas, tomo* II, Moscú, Progreso, 1974, p. 237.]. <<

[36] Raymond Williams, *Culture and Society 1780-1950*, Harmondsworth, 1985, p. 320. [Hay trad. cast.: Cultura y sociedad, 1780-1950: De Coleridge a Orwell, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.]. <<

[37] Norman Geras, *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*, Londres, 1983.
<<

[38] Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Oxford, 1996, p. 47. [Hay trad. cast.: *Las ilusiones del posmodernismo*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 79-80.]. <<

[39] Véase Len Doyal y Roger Harris, *The Practical Foundations of Human Understanding*, *New Left Review*, n.º 139, mayo-junio de 1983. <<

[40] Cita tomada de Marx, *El capital, tomo 1*, México, Siglo XXI, 1975, p. 755, n. 69. (N. del T.). <<

[41] Véase un argumento contrario en Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*. <<

[42] Cita tomada de Marx y Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, *Obras escogidas, tomo* I, Progreso, Moscú, 1973, p. 130. (N. del T.). <<



[43] Norman Geras, *The Controversy about Marx and Justice*, *New Left Review*, n.º 150, marzo-abril de 1985, p. 82. <<



[44] Citado en Norman Geras, *The Controversy about Marx and Justice*, *New Left Review*, n.º 150, marzo-abril de 1985, p. 52. <<

[45] John Gray, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, Londres, 2002, p. 12. [Hay trad. cast.: *Falso amanecer: Los engaños del capitalismo global*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 24.]. <<

[46] Marx y Engels, *Selected Correspondence*, Moscú, 1965, p. 417. <<

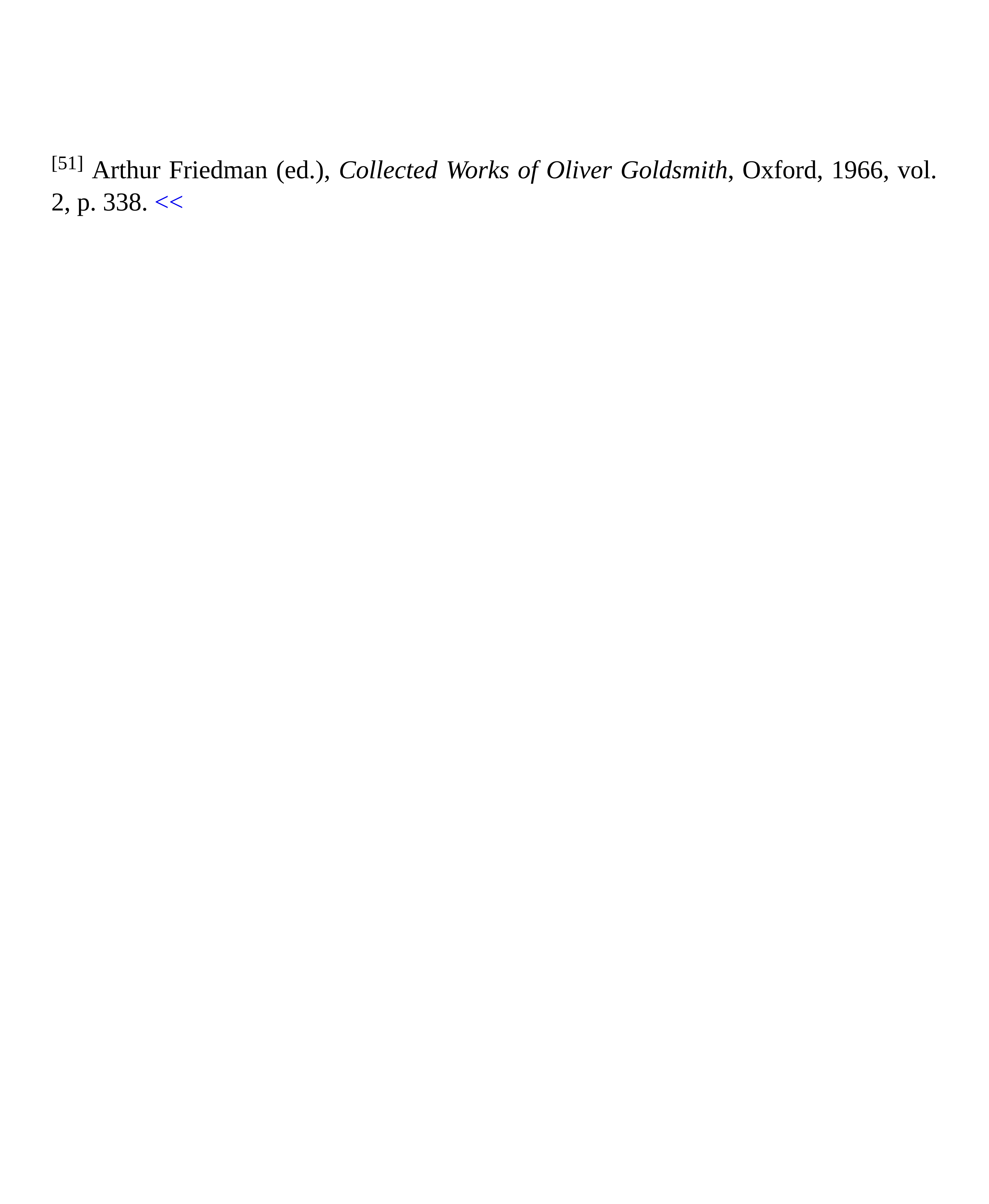
[47] Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, Londres, 1966, p. 320. [Hay trad. cast.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.]. <<

[48] Jean-Jacques Rousseau, A *Discourse on Inequality*, Londres, 1984, p. 122. [Hay trad. cast.: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, en *Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 1980, p. 266.]. <<



[49] John Elliot Cairnes, *Mr. Comte and Political Economy, Fortnightly Review,* mayo de 1870. <<

[50] W. E. H. Lecky, *Political and Historical Essays*, Londres, 1908, p. 11. <<



[51] Arthur Friedman (ed.), *Collected Works of Oliver Goldsmith*, Oxford, 1966, vol. 2, p. 338. <<

[52] Véase un excelente análisis de esta cuestión en Peter Osborne, *Marx*, Londres, 2005, cap. 3. <<

[53] Marx, *Theories of Surplus Value*, Londres, 1972, p. 202. [Hay trad. cast.: *Teorías sobre la plusvalía: Tomo IV de «El capital», 2 vols. Ibid.*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.]. <<

[54] Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, en *Selected Works of Marx and Engels*, Nueva York, 1972. [Hay trad. cast.: *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Moscú, Progreso, 1973.]. <<

[55] Marx, *Grundrisse*, Harmondsworth, 1973, pp. 110-111. [Hay trad. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: Grundrisse, 1857-1858*, Madrid, Siglo XXI, 1989, vol. 1, pp. 447-448.]. <<

[56] Marx, *Capital, vol. 3*, Nueva York, 1967. [Hay trad. cast.: *El capital, tomo 3,* México, Siglo XXI, 1975, p. 1044.]. <<

[57] Étienne Balibar, *The Philosophy of Marx*, Londres, 1995, p. 2. [Hay trad. cast.: *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.]. <<

[58] Citado en Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, Londres, 1971, p. 24. [Hay trad. cast.: *El concepto de la naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI, 1976.]. <<

[59] *Ibid.*, p. 26. <<

[60] *Ibid.*, p. 25. <<

[61] Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Oxford, 1987, p. 35. [Hay trad. cast.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.]. <<

[62] Marx y Engels, *The German Ideology*, Londres, 1974, p. 151. [Hay trad. cast.: *La ideología alemana*, Valencia, Servei de Publicacions de la Universitat de València, 1994.]. <<

[63] Véase Alex Callinicos, *The Revolutionary Ideas of Karl Marx*, Londres y Sydney, 1983, p. 31. <<

[64] Marx y Engels, *The German Ideology*, p. 51 [trad. cit.: p. 44]. <<

[65] Esta última frase en inglés («*it is to beg too many questions*») no significa que tomando ese punto de partida se planteen o «se susciten demasiados interrogantes». Para aquellos lectores que así lo crean, les remito al *Oxford English Dictionary*. <<

[66] John Macmurray, *The Self as Agent*, Londres, 1957, p. 101. [Hay trad. cast.: *El yo como agente: La forma de lo personal*, Barcelona, Barral, 1974.]. <<

[67] Citado en Jon Elster, *Making Sense of Marx*, Cambridge, 1985. <<

[68] Dos estudios interesantes de las relaciones entre ambos pensadores son David Rubinstein, *Marx and Wittgenstein: Knowledge, Morality and Politics*, Londres, 1981, y G. Kitching y Nigel Pleasants (eds.), *Marx and Wittgenstein*, Londres, 2006. <<

[69] Marx y Engels, *The German Ideology*, p. 47 [trad. cit.: p. 40]. <<

[70] En sus Glosas marginales a Wagner, Marx utiliza un tono sorprendentemente freudiano al afirmar que los seres humanos distinguen primero los objetos en el mundo en términos de dolor y placer, y luego aprenden a distinguir cuáles de ellos satisfacen necesidades y cuáles no. Para él (y coincidiendo con Nietzsche), el conocimiento empieza como una forma de dominio sobre esos objetos. Tanto Marx como Nietzsche, pues, lo asocian con el poder. <<

[71] William Empson, *Some Versions of Pastoral*, Londres, 1966, p. 114. <<

[72] Theodor Adorno, *Prisms*, Londres, 1967, p. 260. [Hay trad. cast.: *Prismas*, en *Crítica de la cultura y sociedad I: Prismas. Sin imagen directriz,* volumen 10 de la Obra completa, Madrid, Akal, 2008, p. 239.]. <<

[73] Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, Londres, 1973, pp. 256-257. [Hay trad. cast.: «*Tesis de la filosofía de la historia*», en *Discursos interrumpidos* I, Madrid, Taurus, 1973, p. 179.]. <<

[74] Marx, Prólogo de *A Contribution to the Critique of Political Economy*, en Marx and Engels: *Selected Works*, Londres, 1968, p. 182 [la cita castellana está extraída de: «*Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política*», en C. Marx, F. Engels: *Obras escogidas, tomo* I, Progreso, Moscú, 1973, pp. 517-518]. <<

[75] G. A. Cohen, History, *Labour and Freedom*, Oxford, 1988, p. 178. <<

[76] Véase S. H. Rigby, *Engels and the Formation of Marxism*, Manchester, 1992, p. 233. <<

[77] Véase una excelente biografía de Marx en Francis Wheen, *Karl Marx*, Londres, 1999. [Hay trad. cast.: *Karl Marx*, Madrid, Debate, 2000.]. <<

[78] Véase Max Beer, *Fifty Years of International Socialism*, Londres, 1935, p. 74. Estoy agradecido a Marc Mulholland por esta referencia. <<

[79] Citado en Tom Bottomore (ed.), *Interpretations of Marx*, Oxford, 1988, p. 275. <<

[80] Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity*, Londres, 1998, p. 85. [Hay trad. cast.: *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 2000.]. <<

[81] Véase Mike Davis, *Planet of Slums*, Londres, 2006, p. 25. <<

[82] Marx, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, en Marx and Engels: *Selected Works*, Londres, 1968, p. 219. [Hay trad. cast.: *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Signo, 2005.]. <<

[83] Citado en Leo Panitch y Colin Leys (eds.), *The Socialist Register*, Nueva York, 1998, p. 68. <<

[84] Para la explicación que sigue me he inspirado (entre otras fuentes) en Alex Callinicos y Chris Harman, *The Changing Working Class*, Londres y Melbourne, 1987; Lindsey German, *A Question of Class*, Londres, 1996, y Chris Harman, «*The Workers of the World*», *International Socialism*, n.º 96, otoño de 2002. <<

[85] Jules Townshend, *The Politics of Marxism*, Londres y Nueva York, 1996, p. 237. <<

[86] Citado en Tom Bottomore (ed.), *Interpretations of Marx*, Oxford, 1968, p. 19. <<

[87] John Gray, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, Londres, 2002, p. 111. [Hay trad. cast.: *Falso amanecer: Los engaños del capitalismo global*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 144.]. <<

[88] Chris Harman, «*The Workers of the World*». Véase un argumento contrario en torno a la clase obrera en G. A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Londres, 2000. <<



[89] Véase Perry Anderson, *New Left Review*, n.º 48, noviembre-diciembre de 2007, p. 29. <<

[90] Para ilustrar a aquellos lectores y lectoras no familiarizados con la historia criminal de la clase alta británica, digamos que Lord Lucan es o fue un aristócrata inglés de quien se sospecha que asesinó a la niñera de sus hijos y que desapareció inmediatamente después sin dejar rastro hace unas pocas décadas. <<

[91] Un argumento planteado por Slavoj Žižek en *In Defense of Lost Causes*, Londres, 2008, p. 425. [Hay trad. cast.: *En defensa de causas perdidas*, Madrid, Akal, 2011.] Para una magnífica descripción de la situación actual de las barriadas marginales de las megaurbes pobres, véase Mike Davis, *Planet of Slums*, Londres, 2006. <<

[92] Isaac Deutscher, *Stalin*, Harmondsworth, 1968, p. 173. [Hay trad. cast.: *Stalin: Una biografía política*, México, Era, 1966.]. <<

[93] G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, Nueva York, 1946, p. 83. [Hay trad. cast.: *Ortodoxia*, Barcelona, Planeta, 1968.]. <<

[94] En la combativa década de 1970, la pureza de las creencias de un socialista se medía a veces por la respuesta que diera a preguntas como «¿recurrirías a los tribunales de justicia burgueses si asesinaran a tu compañero/a?», o «¿escribirías para la prensa burguesa?». Pero los verdaderos puristas o ultraizquierdista eran aquellos que podían responder con un «no» inequívoco a la pregunta «¿llamarías al servicio de bomberos burgués?». <<

[95] Citado en Christopher Hill, *God's Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution*, Londres, 1990, p. 137. <<

[96] Jacques Rancière, *Dis-agreement*, Minneapolis, 1999, p. 113. [Hay trad. cast.: *El desacuerdo: Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.]. <<

[97] Véase la nota 4 del capítulo 5 del presente libro. (N. del T.). <<



[98] En referencia a los grandes tiburones de Wall Street retratados por Tom Wolfe en La hoguera de las vanidades. (N. del T.). <<

[99] Marx, *The Civil War in France*, Nueva York, 1972, p. 213. [Hay trad. cast.: «*La guerra civil en Francia*», en Marx y Engels, *Obras escogidas, tomo* II, Moscú, Progreso, 1974, pp. 235-236.]. <<

[100] Citado en Tom Bottomore, *Interpretations of Marx*, Oxford, 1988, p. 286. <<

[101] Para una primera muestra de esos debates, véanse Juliet Mitchell, *Women's Estate*, Harmondsworth, 1971 [hay trad. cast.: *La condición de la mujer*, Barcelona, Anagrama, 1972]; S. Rowbotham, L. Segal y H. Wainwright, *Beyond the Fragments*, Newcastle y Londres, 1979; L. Sargent (ed.), *Women and Revolution*, Montreal, 1981, y Michèle Barrett, *Women's Oppression Today*, edición revisada, Londres, 1986. <<

[102] Robert J. C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Oxford, 2001, pp. 372-373. <<

[103] *Ibid.*, p. 142. <<

[104] Michèle Barrett, en T. Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought*, Oxford, 1983, p. 190. [Hay trad. cast.: *Diccionario del pensamiento marxista*, Madrid, Tecnos, 1984.]. <<

[105] Jules Townshend, *The Politics of Marxism*, Londres y Nueva York, 1996, p. 142.
<<

[106] Kevin B. Anderson, «*The Rediscovery and Persistence of the Dialectic in Philosophy and in World Politics*», en *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*, ed. S. Budgeon, S. Kouvelakis y S. Žižek, Londres, 2007, p. 121. <<

[107] Citado en *Ibid.*, p. 133. <<



[108] En lo que respecta a la historiografía india sobre la cuestión, véase Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londres, 1992, cap. 6. <<

[109] Citado en Ahmad, *In Theory*, p. 228. <<

[110] Citado en *Ibid.*, p. 235. <<

[111] *Ibid.*, p. 236. <<

[112] Fundador del movimiento *Arts and Crafts* («artes y oficios») en Inglaterra a mediados del siglo XIX. Se interesó por recuperar las artes y oficios medievales frente a las formas de producción en masa que se estaban imponiendo por aquel entonces. Pretendía potenciar la creatividad artística frente a la fabricación mecanicista y revalorizar así la figura del trabajador humilde. Al final, sin embargo, las obras de sus talleres acabaron por convertirse en elementos reservados a los bolsillos y los gustos de las clases altas. (N. del T.). <<

[113] Marx y Engels, *German Ideology*, p. 33. [Hay trad. cast.: *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 19.]. <<

[114] Marx, *Capital, vol. 3*, Nueva York, 1967, p. 102. [Hay trad. cast.: *El capital, tomo 3*, México, Siglo XXI, 1975, p. 1044.]. <<

[115] John Bellamy Foster, «*Marx and the Environment*», en E. M. Wood y J. B. Foster, *In Defense of History*, Nueva York, 1997, p. 150. <<

[116] W. Leiss, *The Domination of Nature*, Boston, 1974, p. 198. <<

[117] Citado en *Ibid.*, p. 153. <<

[118] Friedrich Engels, *The Dialectics of Nature*, Nueva York, 1940, pp. 291-292. [Hay trad. cast.: *Dialéctica de la naturaleza*, La Habana, Editora Política, 1979, p. 152.]. <<

[119] Marx, *Capital*, *vol. 3*, p. 218 [trad. cit.: p. 987]. <<

[120] *Ibid.*, p. 219 [trad. cit.: p. 1033]. <<



[121] Véase Ted Benton, «*Marxism and Natural Limits*», *New Left Review*, n.º 178, noviembre-diciembre de 1989, p. 83. <<

[122] Véase una explicación ya clásica de las ideas de Marx sobre el tema en Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, Londres, 1971. [Hay trad. cast.: *El concepto de la naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI, 1976.]. <<

[123] «¡Qué maravillosa vida es esta que vivo! / Las manzanas caen maduras por doquier en torno a mi cabeza. / Los suculentos racimos de la viña / exprimen su vino en mi boca. / La nectarina y el melocotón / se llegan curiosos hasta mis manos. / Voy tropezando con los melones a mi paso / hasta que, enredado entre las flores, caigo sobre la hierba». (N. del T.). <<

[124] Véanse, por ejemplo, los párrafos finales de Literatura y revolución, de Trotski. <<

[125] Benton, «*Marxism and Natural Limits*», p. 78. <<

[126] G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford, 1978, p. 307. [Hay trad. cast.: *La teoría de la historia de Karl Marx: Una defensa*, México, Siglo XXI, 1978.]. <<

[127] Ellen Meiksins Wood, «*Capitalism and Human Emancipation*», *New Left Review*, n.º 67, enero-febrero de 1988, p. 5. <<

[128] *Ibid.*, p. 5. <<